Devociones, prácticas y discursos desde el catolicismo, siglos XVI al XXI

Jesús Iván Mora Muro
Coordinador

Fondo Editorial
Universidad Autónoma de Querétaro

UNIVERSALIDAD DIVERSIDAD Y MEMORIA
FACULTAD DE
FILOSOFÍA

DEVOCIONES, PRÁCTICAS Y DISCURSOS DESDE EL CATOLICISMO, SIGLOS XVI AL XXI

Jesús Iván Mora Muro
Coordinador

Fondo Editorial
Universidad Autónoma de Querétaro

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos.

Dra. Margarita Teresa de Jesús García Gasca
Rectora

Dr. Javier Ávila Morales
Secretario Académico

Dr. Eduardo Núñez Rojas
Secretario de Extensión y Cultura Universitaria

Dr. Salvador Arellano Rodríguez
Director de la Facultad de Filosofía

Federico de la Vega
Director
Fondo Editorial Universitario

Diana Rodríguez
Coordinadora Editorial

Mtro. Luis Mauricio Martínez
Enlace de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía

CREATIVE COMMONS

Primera edición: 2021

D.R. © 2021 de los autores
D.R. © 2021 Universidad Autónoma de Querétaro
Cerro de las Campanas s/n
Centro Universitario, 76010
Santiago de Querétaro, México

ISBN: 978-607-513-589-2

ÍNDICE

Introducción 7
Jesús Iván Mora Muro

Capítulo i 12
Milagros al extremo de la cristiandad:
el Santo Niño de Cebú en el siglo xvi
Raúl Iván Olvera Miranda

Capítulo ii 36
La práctica testamentaria en el Querétaro colonial
como forma de Historia cultural y política:
una aproximación a las redes relacionales
Marco Antonio Peralta Peralta

Capítulo iii 59
“Mirar por la utilidad de los caudales de la Santa Iglesia”.
El administrador de diezmos en la colecturía de Querétaro, 1786-1815
Edgar Daniel Yáñez Jiménez

Capítulo iv 83
Trinidad Sánchez Santos y su crítica
al liberalismo porfirista: las “Guerrillas”, 1885-1887
Sergio Rosas Salas

Capítulo v 111
Frayssinous, un apologista francés
contra la secularización en el México del siglo xix
David Carbajal López

Capítulo vi 137
Antimodernismo y contrarrevolución.
Modelos franceses en el catolicismo mexicano, 1910-1929
Jesús Iván Mora Muro

Capítulo vii 161
¡Menos rezos, más acción pastoral!
La lucha católica-popular y la ruptura en la Diócesis de Querétaro
Kevyn Simon Delgado

Capítulo viii 203
Tensiones entre modernidad y tradición
en la Iglesia católica romana.
Notas acerca de la implementación
del Concilio Vaticano ii en Chihuahua
Ricardo Augusto Schiebeck Villegas
Irma Gabriela Fierro Reyes

Capítulo ix 233
La Santísima Madre de la Luz:
una virgen salvadora en la Puebla contemporánea
Guadalupe Salazar Hernández

Como se muestra en el título, son tres los ejes temáticos que guían esta investigación colectiva. El primero, la devoción, engloba la visión católica en su conjunto. El creyente es un devoto de la Iglesia, de sus imágenes y dogmas de fe; venera a la institución y su legado tanto en el ámbito terrenal como en el espiritual. El segundo eje refiere al estudio de las prácticas, el cual es más cercano a la historia cultural y toma en cuenta las representaciones e imaginarios sociales, considerando a un sector más amplio de la población. Finalmente, el tercer eje ahonda en los discursos, que son todas aquellas manifestaciones escritas, orales o pictóricas de las cuales tenemos noticia en el presente; huellas que son susceptibles de interpretación por parte de las y los historiadores. De tal modo, los lectores y las lectoras encontrarán aquí interesantes análisis de los discursos propios de la historia intelectual y política, así como de las prácticas religiosas desde la perspectiva de los sacerdotes y los seglares en un amplio espectro que abarca del siglo XVI al XXI.

El presente libro abre con el capítulo elaborado por Raúl Iván Olvera Miranda que aborda el caso del Santo Niño de Cebú en Filipinas durante el siglo XVI y principios del XVII. El análisis de esta advocación se enmarca en el contexto del Concilio de Trento, el cual propició la devoción de las imágenes de Cristo y las marianas. Se promovieron imágenes de la infancia de Jesús, el sacramento de la comunión y la conmemoración de la pasión durante Semana Santa, entre otras. En la isla de Cebú la imagen milagrosa provocaba las lluvias en tiempos de sequía y realizaba curaciones entre los miembros de la comunidad, además de que se le llegaron a atribuir "portentos relacionados con los navíos españoles" y se decía que "cegaba a los enemigos" musulmanes, manteniendo la ciudad a salvo. El lector también encontrará en el texto información acerca de la orden agustina y su función en la expansión del culto del Santo Niño.

Para el periodo de los siglos XVII y XVIII, en el caso concreto de Querétaro, Marco Antonio Peralta Peralta se centra en la práctica testamentaria desde una

óptica social, jurídica y cultural. El autor busca reconstruir "parte de la vida cotidiana de la sociedad queretana" y, en cierta medida, "esbozar algunas consideraciones en torno a la Historia política de las élites". Además, siguiendo a Michel Bertrand, sostiene que "la práctica testamentaria forjó un sistema de redes relacionales" que se basaba en los vínculos de solidaridad y reciprocidad, pero también en los conflictos entre los grupos que se vieron afectados o beneficiados a partir de la última voluntad de una persona.

El apartado de Edgar Daniel Yáñez Jiménez explora la práctica de recolección del diezmo en la colecturía de Querétaro en el periodo virreinal, adentrándose en el panorama general del impuesto eclesiástico y real. Apoyado de una bibliografía pertinente y la revisión de fuentes primarias, el autor expone el importante lugar que tenían la ciudad y su región en el arzobispado de México, y cómo los intereses políticos y económicos fueron el motivo de pleitos con el obispado de Michoacán y una de las causas de que no se erigiera una diócesis en Querétaro durante el siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. Particularmente, se analiza el caso del colector Antonio de Poyatos. Además, el trabajo es un buen ejercicio para indagar sobre la pugna entre los cleros secular y regular.

Pasando al orden de los discursos, Trinidad Sánchez Santos fue uno de los más duros críticos del liberalismo mexicano. Sergio Rosas Salas se dedica a estudiar sus ensayos periodísticos publicados en el periódico *El Tiempo*, fundado en 1883 por Victoriano Agüeros. El autor analiza el pensamiento de Sánchez Santos y argumenta que "en aquel periodo la base de su pensamiento fue la crítica al liberalismo", mismo que consideraba esencialmente una ideología anticlerical, autoritaria y antidemocrática. Sánchez Santos criticó el régimen de Porfirio Díaz y defendió la participación de los católicos frente a las problemáticas sociales del país, sin que esto implicara que el creyente debiera inmiscuirse en la política.

El artículo de David Carbajal López muestra cómo se leyó al escritor y sacerdote francés Denis-Luc de Frayssinous (1765-1841), quien después de la Revolución francesa se convirtió en un hábil polemista que defendió el cristianismo

como necesario y racional frente a sus enemigos *philosophes*. Estas ideas fueron retomadas en el contexto mexicano antiliberal, es decir, en pleno proceso secularizador. El autor nos comenta que en 1837 se publicó por primera vez en tierras mexicanas la obra del escritor francés y que para la década de los cuarenta era lectura obligada en los Seminarios de México, Morelia y Guadalajara. Posteriormente, se citaba —con interpretaciones no del todo cercanas a las intenciones del autor— como un arma contra la secularización.

Primordialmente, desde el análisis de las obras escritas por el sacerdote jalisciense Agustín Rivera (1824-1916), Carbajal López demuestra que los discursos combativos de Frayssinous fungieron como un medio para discutir el lugar que debían ocupar los aztecas, como pueblo infiel, en el camino de salvación. Rivera mostró que el catolicismo, en lugar de ser un medio de dominación, "una religión adoradora de un Dios que era un juez intransigente", era un vehículo de misericordia para creyentes y no creyentes, para católicos y liberales. El texto incluye, además, bibliografía especializada de la vida y obra tanto de Frayssinous como de Rivera, que para el lector interesado será de gran utilidad.

Para continuar con la influencia francesa en México, el objetivo primordial de Jesús Iván Mora Muro es abordar el pensamiento de algunos importantes exponentes del catolicismo mexicano y sus respuestas al movimiento social emanado de la Revolución de 1910. Considera que durante las primeras décadas del siglo XX, además de las encíclicas papales como la *Quanta cura* (1864) de Pío IX, donde se condenaron los "errores" modernos, y la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, que estableció la doctrina social de la Iglesia, pensadores como René de La Tour du Pin (1834-1924) y Albert de Mun (1841-1914), que promovían los Círculos de Obreros Católicos franceses, además de antimodernistas como Joseph de Maistre y neotomistas como Étienne Gilson fueron el sustento ideológico de un sector del catolicismo mexicano para formular sus críticas a la Revolución de 1910. Entre otros autores católicos, en el artículo se exploran algunos aspectos del catolicismo social en México teniendo como eje principal la figura del padre Alfonso Méndez Medina, S.J., quien fue un gran

conocedor de la teoría social cristiana originada en Europa y particularmente en Francia. Se aborda, asimismo, la participación de Méndez Arceo y otros connotados sacerdotes y seglares católicos en la Dieta de Zamora de 1913, evento realizado en Michoacán para discutir la llamada cuestión social desde un enfoque antimodernista. Finalmente, el capítulo explica el caso del licenciado michoacano Francisco Elguero, quien se caracterizó por su militancia antirrevolucionaria y por seguir las enseñanzas de Joseph de Maistre y otros teóricos católicos del siglo XIX y principios del XX.

Las circunstancias del catolicismo a nivel mundial dieron un giro con el Concilio Vaticano II (CVII). Aunque se venían dando transformaciones importantes en la forma de concebir el culto desde principios del siglo XX bajo la iniciativa tanto de sacerdotes como de seglares, el *aggiornamento* como deseo de actualizar, de abrir las puertas de la Iglesia, fue un suceso sin precedentes. En este contexto, Kevyn Simon Delgado analiza el caso queretano en este cambio de perspectiva. Es claro para él que desde América Latina la "opción por los pobres" y la teología de la liberación "fueron la cúspide de un proceso social que demandaba una Iglesia católica comprometida con las grandes transformaciones de su tiempo". Para analizar el caso concreto de Querétaro, Simon Delgado se centra en las trayectorias de dos exsacerdotes: Luis Ugalde Monroy y Mariano Amaya Serrano, mismos que, nos advierte, fueron "orillados a abandonar la sotana por su búsqueda de acercarse a los sectores populares".

Un complemento idóneo para entender las implicaciones del CVII en la Iglesia mexicana, en el caso particular de la Arquidiócesis de Chihuahua, es el trabajo elaborado por Irma Gabriela Fierro Reyes y Ricardo Augusto Schiebeck Villegas. Para ellos, el CVII "generó transformaciones pastorales, rituales y doctrinales diversas", produciéndose "una nueva fisonomía, la cual entró en contraste con sus facetas previas; encarnó ni más ni menos que una eclesiología distinta y renovada". El análisis se concentra en tres figuras sacerdotales: Antonio Guizar y Valencia (periodo preconciliar), Luis Mena Arroyo, obispo coadjutor (1961-1969), y Adalberto Almeida y Merino (1969-1991). Las tensiones entre la tradi-

ción y la modernidad que representó el Concilio aparecen, entre otros aspectos, en la paulatina sustitución del latín por la lengua vernácula, el cambio de la posición del sacerdote para estar ahora "de cara al pueblo" y una nueva labor evangelizadora más acorde con los avances en el terreno de la comunicación (radio, televisión, entre otros). Además, es importante hacer hincapié en que la investigación está sustentada en una amplia indagación archivística en acervos como el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Chihuahua, por lo que se trata de un texto bien documentado que constituye un valioso balance del periodo.

Por último, tenemos el trabajo de Guadalupe Salazar Hernández acerca de la devoción a la Santísima Madre de la Luz en Puebla en la época contemporánea. En su opinión, "la imagen de esta advocación muestra que la Virgen puede salvar a las almas del infierno". En el contexto posterior al CVII, la autora sostiene que hay una clara inconsistencia entre lo que los documentos oficiales emanados de Roma afirman y la práctica religiosa de los fieles, concluyéndose que actualmente la religiosidad popular sigue promoviendo la idea de que la Santísima Madre de la Luz es capaz de salvar al fiel. El estudio se sustenta en encuestas y entrevistas realizadas durante la fiesta patronal del templo de la Santísima Madre de la Luz en 2018 en la ciudad de Puebla.

En suma, las investigaciones aquí presentadas dan un amplio panorama de las manifestaciones religiosas, creencias y posicionamientos ideológicos desde el catolicismo.

Jesús Iván Mora Muro

CAPÍTULO I

Milagros al extremo de la cristiandad: el Santo Niño de Cebú en el siglo XVI[1]

Raúl Iván Olvera Miranda[2]

Resumen

En el presente ensayo se analiza el origen y desarrollo del culto al Santo Niño de Cebú, devoción que no sólo continúa existiendo, sino que es de las más relevantes en Filipinas. La imagen llegó a las costas asiáticas hacia 1521, pero su devoción se promovió hasta la segunda mitad del siglo XVI, después de la conquista, por acción de los vecinos y religiosos de Cebú. La importancia del sagrado simulacro estriba en que se trataba de una imagen milagrosa y en que, a diferencia de otros espacios hispánicos, su culto se detonó de manera temprana, debido principalmente a la posición geográfica de Cebú, que era frontera con el territorio moro de Mindanao, así como a las severas condiciones del entorno y a que su mito fundacional se asocia a la exploración y conquista del Archipiélago. Los objetivos del artículo son conocer la importancia de las imágenes en el cristianismo y su expansión por el orbe durante el siglo XVI, analizar el mito fundacional del Santo Niño, estudiar las manifestaciones de religiosidad que se desarrollaron alrededor de la imagen e indagar sobre las condiciones generales que motivaron su culto.

[1] El presente ensayo se realizó en el marco del seminario de Historia Global impartido por el doctor Thomas Calvo en el posgrado en Historia del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Michoacán. Agradezco las observaciones realizadas por el profesor Calvo para la presente publicación.

[2] El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos. Correo electrónico: raul.olvera.miranda@gmail.com

Abstract

This essay discusses the origin, development and worship of the Holy Child of Cebu, a devotion that continues to exist nowadays and is of great relevance in the Philippines. The image reached the Asian coast around 1521, but its devotion was not promoted until the second half of the 16th century, after the conquest, by Cebu's neighbors and religious habitants. The importance of the sacred drill lies in that it was a miraculous image and that, unlike other Hispanic places, its worship was detonated early, mainly due to the geographical position of Cebu, which was bordered by the moorish territory of Mindanao, the severe conditions of the environment and the fact that its founding myth is associated with the exploration and conquest of the Archipelago. The objectives of the article consist in learning about the importance of images in Christianity and their expansion by the orb during the 16th century, analyzing the founding myth of the Holy Child, studying the manifestations of religiosity that were developed around this image and inquiring about the general conditions that motivated its worship.

Introducción

En el presente ensayo se analizará la construcción del culto al Santo Niño de Cebú durante el siglo xvi y comienzos del xvii. El sagrado infante, a diferencia de otras imágenes cristianas, fue venerado por los naturales durante casi medio siglo sin vigilancia eclesiástica. Con la llegada de Legazpi en 1565, el simulacro se localizó y comenzó su devoción formal. Posteriormente, los agustinos se encargaron de su promoción, aunque las condiciones materiales no permitieron la decencia de su culto hasta bien entrado el siglo xvii.

Diversos autores que han analizado las imágenes religiosas muestran que durante el siglo xvi se popularizó el culto cristocéntrico, principalmente de temas

pasionarios, como se observa en el caso peninsular (Christian, 1991, p. 220). Por otro lado, se ha afirmado que durante el siglo XVII se exaltaron las advocaciones marianas. Para el escenario novohispano, William B. Taylor explica que a lo largo siglo XVII (1580-1720) se promovió una gran cantidad de imágenes de santuario, principalmente marianas, si bien muchas no lograron una proyección más allá de los lindes parroquiales (Taylor, 2016, p. 35). En esta temporalidad, las primeras décadas del siglo XVII fueron formativas, mientras que en el XVIII se dio el auge y desarrollo de su cultura material.

En este debate sobre los simulacros sagrados se integra el presente artículo, pues la imagen del Santo Niño pareciera estar adelantada a otros fenómenos religiosos e, incluso, se diferencia por el prototipo que representaba. Asimismo, su dinámica milagrosa difiere del caso novohispano del siglo XVI. Todas estas características muestran la particularidad de la imagen de Cebú.

Los objetivos del ensayo serán resaltar brevemente el devenir de las imágenes en el cristianismo, analizar el mito fundador del infante, conocer el origen material del Santo Niño, estudiar las condiciones socioeconómicas que afectaron la imagen en los siglos XVI y XVII, indagar sobre las características de la religiosidad que se desarrolló en torno al sagrado simulacro y, por último, identificar las potestades milagrosas que aumentaron su prestigio.

El origen del Santo Niño: Magallanes y Legazpi

El Santo Niño de Cebú, como otras imágenes, tiene diferentes mitos fundadores de vital importancia, ya que otorgaban fundamentos y motivos para su culto. En nuestro caso, el relato más cercano lo mandó a hacer el mismo Legazpi, donde manifestó que

> el sábado veinte y ocho de abril de este presente año [1565] [...] en una de las casas más pobres, moderadas, humildes y pequeñas y de poco aparato,

> donde entró Juan de Camuz [...] halló en ella una imagen del Niño Jesús en su caxeta [...] con su gorro de flueco velludo de lana colorada de las que se hacen en Flandes.[3]

Según el jesuita Pedro Chirino (1604), después de disparar y ahuyentar a los naturales

> un Vizcaino, revolviendo los trastos, i alhajas de una: hallo una cesta entre otras cosas una imagen de bulto del sagrado niño Iesus; que se presume avia quedado por despojos de la devocion de algun buen soldado de la primera armada de Magallanes (Chirino, 1604, p. 3).

Asimismo, el religioso comentó:

> Y los indios [...] que entendían ser el Dios de los Christianos; parte con el respeto, i reverencia [...] le tenían en gran veneración [...] i acudían a el en sus necesidades (Chirino, 1604, pp. 3-4).

Ante el hallazgo del sagrado simulacro, los religiosos agustinos que acompañaban a Legazpi tomaron la imagen y encomendaron la conquista al Santísimo Nombre de Jesús.

Fray Gaspar de San Agustín, a casi un siglo y medio del evento, escribió que la representación fue localizada después del bombardeo que realizaron las huestes españolas sobre Cebú, cuya destrucción e incendios obligaron a la población a retirarse. En este contexto, Juan de Camus y Pedro de Alorza protagonizaron el portentoso hallazgo, pues

> en la casa de un indio principal, y en ella halló dos cajas liadas [...] y abriendo una de ellas, solamente halló un diente de jabalí [...] y halló otra caja

[3] AGI, Patronato, 23, r. 17; Gaspar de San Agustín, 1975, p. 188.

> liada con cordel de Castilla y con una cuerda de cáñamo [...] halló dentro otra caja de pino [...] y dentro la hechura de un Niño Jesús (Gaspar de San Agustín, 1975, p. 186).

En la siguiente imagen se muestra un grabado del sagrado simulacro:

Imagen 1

Santo Niño de Cebú, 1869[4]

A pesar de la certificación que realizaron los protagonistas del evento, con el paso de los años, los eruditos religiosos, como Gaspar de San Agustín, y los lugareños construyeron nuevas versiones del mito fundador. Estos últimos explicaban que los franciscanos que evangelizaron China durante el siglo xiv llevaron al Santo Niño al Oriente y que, eventualmente, la imagen arribó a Cebú (Sala-Boza, 2008b, p. 290). Otra interpretación manifiesta que:

[4] Fuente: Sierra de la Calle, Blas osa. Grabados filipinos (1592-1898). Valladolid: Museo Oriental, 2011.

> muchos antes de venir los españoles, un natural salió al mar a pescar. Pescó un pedazo de madera [...] decidió meter este pedazo de madera a su barco, y como magia todos los pescados nadaron hacia su barco [...] Podía utilizarlo como espantapájaros para mantener los animales ausentes [...] En épocas se sequías podían sumergirlo [...] para propiciar lluvias [...] [de] este mismo pedazo de madera fue formada la imagen del Santo Niño (Mateos, 2006, p. 235).

Aun con las diferencias narrativas, la aparición del infante en 1565 significó para los hispanos que su labor estaba guiada y protegida por la gracia divina, ya que en los diversos territorios conquistados localizaban sagrados simulacros que fortalecían la misión providencial de la Corona.

Más allá de los mitos, el origen del infante se remonta a 1521, cuando Fernando de Magallanes tocó tierra en la isla de Cebú, donde tuvo contacto con el Rajah Humabon. En su recorrido, los exploradores sometieron a los principales y comenzaron con la evangelización (Sala-Boza, 2008a, pp. 248-249). En este tenor, Magallanes y Antonio de Pigafetta obsequiaron el Santo Niño a la reina Juana, esposa del Rajah, ya que se había conmovido por la imagen, situación que motivó a los caciques a desplazar a los ídolos de madera (anitos) y venerar al Santo Niño (Sala-Boza, 2008b, p. 285), conversión y fervor que algunos consideran como unos de los primeros portentos del infante.

Como anteriormente se comentó, las imágenes de culto fincaban su popularidad y devoción en su mito fundador y milagros (Schmitt, 1996). Sobre este tema, William A. Christian y Victor Turner visualizaron que los diversos mitos fundadores de los sagrados simulacros se vinculaban con lo que llamaron el "ciclo de pastores", es decir, el "corpus de leyendas que sucedieron entre los siglos IX y XIII, que describían los milagros de descubrimiento de imágenes de la Virgen María que eran realizados, principalmente, por ovejeros, pastores y granjeros" (Turner y Turner, 1978, p. 41). En estas historias se describían los elementos sobrenaturales del hallazgo, como luces, sonidos y olores, además

de que las historias se adecuaban a relatos acontecidos en el Antiguo y Nuevo Testamento, prefiguraciones que buscaban dar continuidad a la historia del pueblo cristiano e integrar a las comunidades elegidas por la imagen a la historia divina (Velasco, 1996, p. 95).

En nuestro caso, el mito se conforma de dos etapas: una cuando la imagen se encuentra en manos de los indígenas y otra cuando se realiza el portentoso hallazgo en 1565. La primera de ellas concuerda con el ciclo de pastores, ya que los indígenas veneraron la imagen. Posteriormente, el canon tradicional difiere, pues los hombres de Legazpi localizaron el simulacro. Como sea, es interesante interpretar la llegada de los soldados en función de la prefiguración del nacimiento del Salvador; en este caso, los exploradores eran los primigenios pastores que adoraron al niño en el pesebre de Belén (Turner y Turner, 1978, p. 49), por lo que la segunda etapa del mito fundador también se ajusta a los cánones tradicionales.

Es importante resaltar algunos elementos de los testimonios de Legazpi y fray Gaspar de San Agustín referentes a la localización de la imagen: mientras que el primero menciona que ésta fue encontrada en una choza periférica, el segundo refiere que el Santo Niño estaba en la casa de un principal. Es de relevancia indagar en esto porque da cuenta del destino del infante tras la salida de los españoles en 1521.

De la postura del religioso, con una visión providencialista, se puede plantear que probablemente se suscitó un primer periodo de popularidad del infante, producto de los portentos que realizó a los soberanos cebuanos y la cura milagrosa del hermano del Rajah (Sala-Boza, 2008b, p. 286). Dicho fervor persistió hasta la llegada de los hispanos, que se apropiaron de la imagen, y era tan fuerte en los caciques, que permanecieron con los conquistadores para continuar con el culto (Gaspar de San Agustín, 1975, p. 193). No obstante, es criticable dicha versión, pues en su afán de exaltar al Niño y su orden, modificó el mito fundacional para colocarlo en una posición privilegiada previa a la llegada de los conquistadores.

Por otra parte, la versión de Legazpi expresa que, tras las muestras iniciales de fervor, la imagen fue desplazada por los ídolos de madera. La disminución de su popularidad posiblemente fue motivada por la caída de los reyes, quienes habían promovido al infante, lo que provocó que pasara a ser una figura más dentro del panteón de anitos cebuanos o que su fe se apagara, y que fueron guardado en su caja original e incluso almacenado en una choza sin mayor decoro.

Las imágenes de culto y la infancia de Cristo, siglos xiii al xvi

El culto al Santo Niño de Cebú se relaciona con la historia de las reliquias e imágenes en el cristianismo. Desde la Iglesia primitiva, se promovió el culto a los sagrados simulacros y a los restos mortales de los santos. Del siglo xi al xii, las imágenes-relicario de los santos y de la Virgen, cubiertos con metales y piedras preciosas, se multiplicaron por la cristiandad y se convirtieron en puntos de peregrinación por su fama milagrosa. Con el tiempo, las imágenes ya no necesitaban contener reliquias, pues bastaban sus milagros e historia sagrada (Belting, 2012, p. 409; Schmitt, 1996).

Aunque todos los simulacros eran objeto de veneración por representar un prototipo, algunos se distinguieron por sus capacidades portentosas. Belting explica que estas imágenes de culto "Eran antiquísimas o de origen celestial, obraban milagros, hacían vaticinios y vencían [...] Sólo las leyendas les ofrecían un privilegio y una justificación de los que quedaba excluido el resto de las imágenes" (Belting, 2012, pp. 12-13).

Del siglo xiii al xv, se incrementó el uso de imágenes devocionales, representaciones que se utilizaban en el espacio privado y que provocaron un auge en las visiones y trances místicos, ya que se meditaba y hacían ejercicios espirituales frente a ellas (Walker Bynum, 2011, pp. 101-104). Según Jean-Claude Schmitt, esta práctica devocional proliferó en los conventos de monjas y, para

el siglo XIV, ya se localizaban numerosos testimonios donde se percibía el papel de las imágenes, especialmente de las representaciones de la Virgen, Cristo y del Niño Jesús, en las visiones (Schmitt, 1996).

En esta temporalidad, los simulacros del infante fueron populares en los conventos femeninos debido a que enternecían a sus portadoras por su inocencia y silencio (Beleña, 2009, p. 278). Su estimación fue generalizada, pues aproximaba a los cristianos a una nueva forma de devoción individualizada donde "había un gran énfasis en la humanidad de Cristo, especialmente en dos aspectos de su vida: niñez y pasión" (Keller, 2017, p. 80).

Las imágenes invitaban a la feligresía a reflexionar sobre la vulnerabilidad de Cristo en su infancia, así como sobre los tormentos de su vida adulta, elementos que matizaban la visión de Dios hijo como gran juez. En estos episodios, "Cristo era más accesible, más simpático, el fiel se podía identificar con él, mientras que aún mantenía su divinidad" (Keller, 2017, p. 82). Con lo planteado, se puede expresar que gracias a esta advocación aumentó el fervor hacia la imagen de Jesús, principalmente por el nuevo carácter que se mostraba a los fieles.

El siglo XVI fue un periodo en el que el cristianismo cambió, producto de las disposiciones que impulsó el Concilio de Trento, especialmente en su sesión XXV (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 1847, pp. 328-330). Sin embargo, elementos bajomedievales permanecieron y se sancionaron, como el culto a los intercesores y a las imágenes y, en específico, la devoción a María (Calvo, 2009, p. 406). Además de las imágenes marianas, se suscitó el auge de los cultos cristocéntricos, como el de la infancia de Jesús. El Concilio, entre sus puntos principales, declaró la presencia real de Cristo en la Eucaristía, por lo que se promovieron el sacramento de la comunión, la conmemoración de la pasión durante la Semana Santa, así como la celebración de la Santa Cruz y de *Corpus Christi* (Taylor, 2010, p. 64).

En los territorios recién conquistados y en la costa mediterránea, los simulacros cristocéntricos se hicieron presentes, principalmente las cruces, no sólo por su función evangelizadora, sino también por su capacidad para exorcizar,

sacralizar y proteger espacios y fronteras (Calvo, 2000, pp. 24-25). Lo mismo ocurrió en Cebú, donde el infante fungió como protector y punto de entrada a los nuevos territorios de la Mar del Sur. De esta forma, las condiciones del siglo XVI promovieron el culto a las imágenes en las Indias. Con el paso de las décadas, se transformaron aquellos simulacros religiosos que se importaron, aparecieron o manufacturaron, adquiriendo características del lugar y dando pie a una multiplicidad de nuevas devociones (Sigaut, 2012, pp. 439-441).

El Santo Niño: del norte de Europa a las Indias Orientales

Las condiciones del siglo XVI y las amenazas de los nuevos territorios motivaron a los conquistadores a transportar simulacros en sus diversos viajes, representaciones a las que imploraban protección y éxito. Así ocurrió en las campañas de Cortés, donde los soldados llevaron la imagen de la Conquistadora y Nuestra Señora de los Remedios y, de igual manera, los hombres de Magallanes transportaron una imagen del Santo Niño en 1521.

Malinas, Frankfurt, Utrecht y Breslavia fueron urbes que se caracterizaron por la producción de imágenes de santos infantes, figuras que elaboraban con una amplia diversidad de materiales como madera, cera, marfil, plata y piedras preciosas (Keller, 2017, p. 78). El simulacro que localizaron los hombres de Legazpi en 1565 portaba "su gorro de flueco belludo de lana colorada de las que se hacen en Flandes, y su camisa de volante" (Gaspar de San Agustín, 1975, p. 188). Según Sala-Boza, se puede observar el vínculo entre el territorio castellano y Flandes como producto de la llegada al trono de Carlos V, monarca que se había criado en latitudes flamencas. Además, desde finales de la Edad Media se suscitaba un intenso comercio entre los puertos del norte de la Península y Flandes, por lo que no es extraño que una de estas figuras de la infancia de Jesús pasara a manos de la tripulación de Magallanes.

Una característica de los “muñecos santos”, como el Niño de Cebú, es que podían presentarse en diferentes posturas: bendecían, portaban elementos en sus manos e incluso alcanzaban posiciones complicadas que imposibilitaba ponerlos de pie, por lo que muchas de ellas tenían que ser recostadas en pequeñas cunas o pesebres. A su vez, los infantes se entregaban con diferentes y lujosos atuendos, tocados, collares y capas (Keller, 2017, p. 78), situación que coincide con la del Santo Niño de Cebú, que mostraba “los dos dedos de la mano derecha alzados como quien bendice, y en la otra izquierda su bola redonda sin cruz, y su collarico destaño dorado al cuello” (Gaspar de San Agustín, 1975, p. 188). Como muchas otras figuras de la época, contaba con movilidad, pudiéndosele desprender los brazos y piernas para ataviarlo y manipularlo adecuadamente.

Portentos al extremo de la cristiandad: el Santo Niño de Cebú

La imagen localizada en 1565, según los cronistas, comenzó a obrar portentos desde su llegada a aquellas latitudes, pues logró la evangelización de los naturales y el desplazamiento de los ídolos. Con el paso de las décadas, su actividad milagrosa se incrementó y fue colocada como un simulacro con capacidades universales.

Un milagro común entre las representaciones religiosas del mundo hispánico fue que, tras la aparición portentosa, “las imágenes, trasladadas [por los protagonistas del mito] a la iglesia parroquial desde el lugar donde habían sido encontradas, persistían en regresar a él, habitualmente durante la noche” (Christian, 1991, p. 100). En el caso del Niño de Cebú, éste se colocó en una caja y se embarcó rumbo a la Península, mas “cuando las cajas fueron abiertas en presencia del rey había desaparecido misteriosamente. Reapareció milagrosamente al día siguiente en la iglesia de San Agustín en Cebú” (Mateos, 2006, p. 236).

Otro prodigio era el cambio en el semblante del infante, el cual se transformaba continuamente, ya fuera mostrándose risueño, severo o enojado, de acuerdo con los acontecimientos que pasaban en la isla (Gaspar de San Agustín, 1975, p. 193). Esta manifestación de lo sagrado también ocurrió en diversos simulacros marianos tanto peninsulares como novohispanos. El percibir cambios en la faz de la imagen no fue un proceso exclusivo del mundo hispánico, sino que provenía de finales de la Edad Media y se extendió por todo el escenario europeo. Observar esos cambios era parte de la dinámica devocional, ya que al mirar la representación se "facilitaba entrar a un estado de profunda meditación y contemplación sobre las vidas de Cristo y María. La concentración en la imagen llevaba a una experiencia mística, visión en la cual las estatuas cobraban vida, hablaban, se movían, cambiaban de posición y desarrollaban milagros" (Keller, 2017, p. 83).

Además de promover la lluvia en tiempos de sequía y realizar curaciones a miembros de la comunidad, al Santo Niño de Cebú se le atribuyen portentos relacionados con los navíos españoles que se dirigían a la Nueva España. Uno de esos prodigios ocurrió en 1596, cuando la nao San Felipe pasó por la zona de Cebú y encalló en unos bajos. La situación fue observada por diferentes miembros de la ciudad; Julio Martín, alcalde ordinario de la urbe, explicó que

> la nao San Felipe que saliendo de este puerto para dar la vela ya servíase a Nueva España encalló en una punta de un bajo cargada [...] menguando la marea y estando del lado sacaron la dicha reliquia sobre el altar [...] con lumbres encendidas se partieron en oración los religiosos del dicho convento y palpablemente subió la marea [...] duró la marea mucho hasta que la nao así cargada estuvo a flote.[5]

Para los vecinos de Cebú, el que los agustinos sacaran al Santo Niño y lo colocaran en el altar fue clave para el rescate de la nao, pues las oraciones propicia-

[5] AGI, Filipinas, 59, número 34, Información de Fr. Bartolomé García sobre pobreza del convento de San Agustín de Cebú, foja 11r-11v.

ron la intercesión divina y la posterior subida de la marea, la cual se mantuvo por doce horas. Cabe remarcar que la travesía de los galeones era sumamente complicada porque se debía sortear una infinidad de islas para poder llegar al paso de San Bernardino, al punto de que esa travesía se prolongaba hasta por dos meses, dependiendo de las condiciones climáticas. Ante las difíciles condiciones, seguramente los hombres de mar realizaban votos ante sus fervores para llegar sanos y salvos a sus destinos, retribuyendo a la postre recursos para expandir su culto.

El milagro de la nao San Felipe es de gran importancia, ya que en esta embarcación viajaba el joven Felipe de Jesús en compañía de fray Juan Pobre, quienes tenían como destino el puerto de Acapulco. Por las condiciones de la mar, la nao fue arrastrada a las costas japonesas (Vila Vilar, 2015, pp. 286-287) y, en este sentido, el Niño de Cebú posibilitó que el navío continuara su travesía, llevando a la santidad a los misioneros de Nagasaki.

Para los siglos XVI y XVII, la situación de Cebú era de constante peligro, ya que al sur se localizaban los sultanatos de Mindanao, Joló y Terranate. Los habitantes de estas regiones eran de origen malayo, aunque los hispanos los consideraban como moros, dado que eran musulmanes. Según Inmaculada Rodríguez, la presencia española en esos territorios había sido superficial, pues no lograron someter a la población, que mantuvo una constante resistencia y buscó perjudicar a los españoles mediante la piratería, asaltos a los pueblos y las alianzas que entablaron con otros enemigos de los castellanos (Rodríguez, 1999, p. 226). La cercanía de los musulmanes repercutió en los portentos del Infante, al punto de que los vecinos atribuían a su protección la persistencia española en la región. Según Alonso Senao, vecino de la ciudad, el niño cegaba a los enemigos.[6] Año con año se divisaban embarcaciones de moros, pero la ciudad se mantenía a salvo.

En este contexto de frontera y proximidad del infiel, el infante de Cebú se puede comparar con el Niño de Praga, dado que este último se colocó en un

[6] AGI, Filipinas, 59, número 34, Información de Fr. Bartolomé García..., foja 8r.

espacio de gran influencia protestante y en plena guerra de los Treinta Años (Hedwig, 1992, p. 509). Así como la imagen de Cebú protegía a la ciudad del Santísimo Nombre, en Praga el Santo Niño protegió su templo de la incursión del líder sueco Königsmarck en 1648 (Hedwig, 1992, p. 510), evento que detonó la devoción en el territorio de la Bohemia, así como se suscitaba en el archipiélago filipino.

Como se habrá percibido, el Santo Niño, por sus diversos tipos de milagros, puede catalogarse como una imagen con capacidades universales, a diferencia de otros santos especializados que sólo eran solicitados para problemas específicos. En el caso de Cebú, lo invocaban en momentos de posible amenaza de los moros, catástrofes marítimas, casos de emergencia por enfermedades, carencias alimentarias y para controlar los incendios, capacidades portentosas que al principio no generaron grandes limosnas, obras pías o donaciones en metálico.

Los promotores del Santo Niño: el convento agustino y la cofradía del Santo Nombre de Jesús

Antonio Rubial explica que, aunque los simulacros milagrosos son previos a los santuarios, "su activación como promotoras de centros de devoción no se dio sino hasta que dichas imágenes se insertaron en las redes sociales que les dieron publicidad. El detonante para que una imagen generara un santuario [...] fue [...] que obispos, párrocos, frailes, ayuntamientos y cofradías le dieron su aval" (Rubial García, 2018, p. 89).

Los actores antes mencionados exaltaban y difundían el mito fundador de la imagen portentosa, motivando la construcción de su templo, la impresión de estampas, historias del santuario y libros sobre sus milagros, así como la realización de fiestas, procesiones, rogativas, manufactura de copias y giras promocionales (Rubial García, 2018, p. 89). A la promoción por parte de las

corporaciones se tiene que añadir que "una devoción nace y se expande no sólo a partir del impulso que le dieron los miembros del clero, sino, y sobre todo, por la aceptación, difusión e interés de los fieles y de las hermandades en las que estaban insertos; ellos y ellas eran finalmente los usuarios de tales cultos" (Rubial García, 2017, p. 220).

La imagen del Santo Niño necesitó de diversos actores, como los agustinos, el cabildo y el obispo, para consolidarse como un simulacro hegemónico; sin embargo, el que tuviera el apoyo de los grandes agentes de la ciudad no benefició la estructura y condiciones de su templo durante el siglo XVI e inicios del XVII. De esta forma, a pesar de las mercedes que propagaba por la isla, el templo en el que se ubicaba la imagen era de manufactura muy simple, y continuó de esa manera hasta bien entrado el siglo XVII. Los testimonios de la época muestran que, hacia 1596,

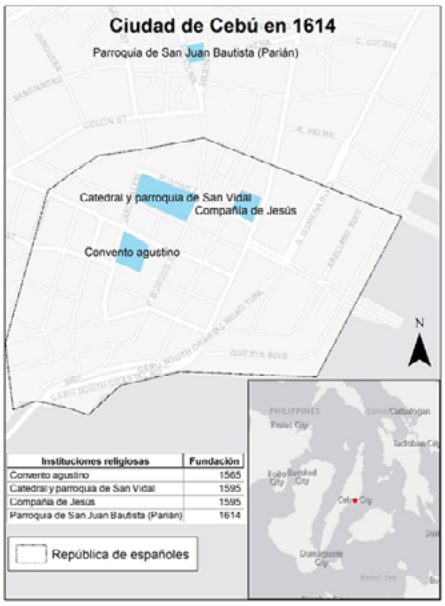
> así en la iglesia como en el convento y casa de los dichos padres es el más pobre [...] no ha visto otro más pobre en estas islas de edificios por ser como son las paredes y suelos de tablas y pilares de madera [...] ahora al presente se está cayendo y todas las tablas podridas [...] el techo de paja que llaman nipa que con poco viento se la lleva [...] esta todo agujerado que se llueve y mojan en él.[7]

Para 1599, fray Pedro Agurto, primer obispo de Cebú, también manifestó las carencias del templo: "hay un monasterio de la orden de San Agustín tan pobre que no tiene más de un religioso propio y otro sacerdote y un lego y otro convento de la compañía con otros tantos y del monasterio de San Agustín apenas tiene cuatro celdas de tablas".[8] En el siguiente mapa se muestra la ubicación del convento agustino a principios del siglo XVII:

[7] AGI, Filipinas, 59, número 34, Información de Fr. Bartolomé García..., fojas 4v-5r.

[8] AGI, Filipinas, 76, número 3, Carta del obispo de Cebú Pedro de Agurto sobre varios asuntos, foja 3v.

Imagen 2



Mapa de la ciudad de Cebú en 1614[9]

El inicio del siglo xvii fue conflictivo para el santuario, ya que sufrió un incendio. Para 1609, el procurador de los agustinos de Filipinas, fray Diego de Ordaz, manifestó que era tan grande la pobreza del establecimiento, que no tenían cómo reconstruir el templo, por lo que realizaban sus labores sin la decencia necesaria.[10] Según este personaje, el motivo de las carencias del convento radicaba en que los indios eran muy pobres y en la localización en territorio de enemigos, lo que no favorecía la bonanza de la región.[11]

El convento se mantenía de las limosnas de la ciudad, que ascendían a 200 pesos, además de recibir cien fanegas de arroz limpio,[12] aunque había momentos en que esas cantidades disminuían. Si bien los indios estaban en deplorables condiciones, mencionan los testimonios que, incluso de no haber sido así, no sabían lo que era el acto de la limosna. Por otra parte, había pocos hispanos

9 Fuente: elaboración de Raúl Iván Olvera Miranda, febrero del 2021.

10 Agi, Filipinas, 80, número 180, Petición del agustino Diego de Ordás de limosna para el convento de Cebú, foja 1r.

11 Agi, Filipinas, 80, número 180, Petición del agustino Diego de Ordás..., foja 3r.

12 Agi, Filipinas, 59, número 34, Información de Fr. Bartolomé García..., foja 4v.

en la isla: para 1590 había setenta vecinos y tenían muy reducidas sus haciendas, por lo que no podían ayudar a la institución.

Los argumentos de Antonio García-Abásolo ayudan a comprender las difíciles condiciones del convento agustino de aquellos años, siendo que aún no se estructuraba por completo el comercio con China y que el territorio del archipiélago dependía casi exclusivamente de los apoyos enviados desde la Nueva España (García-Abásolo González, 1999, p. 198), panorama que colocaba a Filipinas en una situación complicada, y más aún para la frontera sur. Por este motivo, las condiciones del convento y el culto a la imagen no contaron con grandes aportaciones de sus fieles, pero eso no impidió que el fervor aumentara y que, a la postre, con el mejoramiento de las condiciones económicas, se lograra erigir un suntuoso convento y santuario para el infante.

Al poco tiempo del descubrimiento del Santo Niño, se constituyó una cofradía titulada del Bendito Nombre de Jesús, a semejanza de la que se erigió en la ciudad de México y con los mismos estatutos (Gaspar de San Agustín, 1975, p. 188); a ésta se integraron el gobernador Legazpi y diversos oficiales. Con el paso de los años, las cofradías de Manila comenzaron a tener mayor importancia, producto del desplazamiento de los españoles hacia aquella latitud. Los vecinos de Manila, así como se inscribieron en las organizaciones de su ciudad, también se sumaron a las de otros espacios, como la del Santísimo Nombre de Jesús, si bien sus donaciones eran diferenciadas, quedando esta última con pocos beneficios.

Los vecinos, cófrades y el clero participaban en el culto del sagrado simulacro y, como en otros espacios del orbe hispánico, instauraron la realización de una procesión para venerar la imagen: “Sacanle cada año en procesión muy solene de la iglesia de S. Agustin, al lugar donde fue hallado: en el cual tiene una capilla [...] el mismo día, que todo sucedio: que fue [...] [el] día del glorioso martir San Vidal” (Chirino, 1604, p. 4). Como comenta Cullinane, a la par de la celebración del Santo Niño, se festejaba al patrón de la ciudad, es decir, al mártir milanés San Vitalis, día en el que “le hacen solene fiesta. Saca el Pendón

Real uno de los Regidores [...] i hace cobite publico. Corrense toros, i hazen otras fiestas [...] invenciones de juegos de fuego" (Chirino, 1604, p. 4). Si bien se celebraba al patrón a la par que a la imagen milagrosa, el primero siempre fue eclipsado por los portentos de la segunda (Cullinane, 2019).

La fiesta, como expresa Nelly Sigaut, fue una de las herramientas privilegiadas para activar la devoción de los fieles. Asimismo, las festividades se constituyeron como una fórmula de sociabilidad que conjugó un aparato de ceremonias de diferentes procedencias donde el poder se manifestaba a la comunidad (Sigaut, 2015, p. 211). La función religiosa fue un elemento integrador de las sociedades más alejadas del imperio a la tradición hispánica, ya que mediante las celebraciones se incorporaban al sistema de signos y prácticas del conjunto de la sociedad (Valenzuela Márquez, 2001, p. 149). Añade López Guadalupe que la fiesta religiosa fue un vehículo de la reproducción e integración social, pues con la celebración los protagonistas de la fiesta aseguraban su éxito y publicidad (López-Guadalupe Muñoz, 2015, p. 385).

Atendiendo lo anterior, con la salida del pendón real durante las celebraciones del Santo Niño y San Vidal, ambas realizadas el 28 de abril, los vecinos españoles expresaban su vinculación y obediencia a la Corona (Cullinane, 2019, p. 42), y hacían muestra de poder a través del financiamiento de los convites propios de la fiesta profana, lo que se conformaba como punto integrador de una reducida población española, especialmente en un contexto de dificultades militares y económicas.

Reflexiones finales

Los santuarios y centros de devoción en general eran un elemento común entre los diversos pueblos cristianos. Además de ser un punto de encuentro y sociabilidad, las imágenes sagradas y sus templos fueron sujetos a diversos usos por parte de los actores sociales. La fundación de un convento o la promoción del

mismo no sólo era manifestación de piedad y religiosidad, sino que se erigía por intenciones terrenales y personales muy concretas, como manifestar poder (Atienza López, 2008, p. 214). Asimismo, en diversos espacios del orbe católico, los actores sociales usaban las imágenes y santuarios para apuntalar su posición en momentos de crisis (Ditchfield, 2007; Rubial García, 2018).

La promoción de una imagen milagrosa, además de la profunda devoción, también se puede interpretar como una estrategia para colocar a sus promotores en un lugar privilegiado. En nuestro caso, los agustinos buscaron posicionarse dentro de la sociedad filipina, que cada vez se iba poblando más con diferentes órdenes como los jesuitas, franciscanos y dominicos. De igual manera, el promover y administrar la santa imagen les daba mayor peso frente a las futuras incursiones de los obispos, ya que para finales del siglo XVI y principios del XVII se comenzaron a implementar diversas cédulas y bulas que sometían a los religiosos a sus ordinarios.

El análisis sobre el caso del Santo Niño nos muestra las diversas estrategias que implementaron los evangelizadores para convertir y conmover a las poblaciones. A pesar de que en Europa las resoluciones de Trento buscaban un cambio en la religiosidad, en diversos puntos del globo las imágenes y las reliquias se utilizaban para el proceso de conversión, simulacros a los que se les atribuyeron capacidades milagrosas.

El hallazgo del Santo Niño permite expandir el largo siglo XVII propuesto por Taylor (Taylor, 2016, p. 46). Si bien dicha periodicidad se dedica al territorio novohispano, el Santo Niño se puede integrar a este fenómeno religioso por la estrecha relación entre ambos territorios y porque los conquistadores de Legazpi formaban parte de la dinámica religiosa de la ciudad de México. A lo anterior debemos añadir las condiciones sociales, económicas y políticas de la región pues, aunque la devoción y fama de la imagen creció durante los siglos XVI y XVII, el contexto no permitió un crecimiento material acelerado, situación que se posibilitó hasta la década de 1740. De tal forma, este panorama se vuelve parte de la temporalidad propuesta por Taylor sobre el crecimiento material de los santuarios durante el siglo XVIII.

Es destacable indagar sobre la función de las imágenes en ciertos contextos. En el caso de nuestro objeto de estudio, el Santo Niño de Cebú se mostró al principio como signo de la Providencia para la conquista del territorio y posteriormente su función se modificó dada la necesidad de contar con un protector ante los moros y condiciones climáticas. En otros escenarios, los hispanos tendían a encomendarse a diversos santos especializados y con importantes trayectorias, pero en Cebú se continuó la devoción al Santo Niño, probablemente ante la incapacidad de costear nuevas imágenes o celebraciones, o quizá por presiones de los agustinos, quienes no querían ver reducidas las pocas limosnas por la competencia de otro santo.

Finalmente, analizar el culto al infante de Cebú permite observar la intensa movilidad de las imágenes en el mundo hispánico. En el caso de esta imagen, su actividad religiosa no se limitó al archipiélago, pues ya instalada y con una nueva identidad local, sus copias alcanzaron nuevos espacios, producto de su gran popularidad. El Santo Niño de Cebú llegó hasta las costas novohispanas durante el siglo XVII y se hizo evidente su culto ya bien entrado el siglo XVIII, como se puede apreciar en los estudios de Pierre Ragon, Thomas Calvo, Paulina Machuca y Rodrigo de la Torre (De la Torre Yarza, 2016; Machuca y Calvo, 2012; Ragon, 1998).

Estos autores han mostrado la forma en que la devoción filipina, renombrada como Santo Niño de Sibuú o Santo Niño Manuelito, se estableció en algunos poblados de la Costa Chica del actual estado de Guerrero, especialmente en comunidades de pardos. Finalmente, ya en Nueva España, el infante adquiriría características del lugar y nuevas capacidades milagrosas, vinculadas a las necesidades de sus devotos.

Referencias

Archivo

Agi: Archivo General de Indias: Filipinas, 59, número 34, Información de Fr. Bartolomé García sobre pobreza del convento de San Agustín de Cebú.

Agi, Filipinas, 76, número 3, Carta del obispo de Cebú Pedro de Agurto sobre varios asuntos.

Agi, Filipinas, 80, número 180, Petición del agustino Diego de Ordás de limosna para el convento de Cebú.

Bibliografía

Atienza, Á. (2008). *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Marcial Pons/Universidad de la Rioja.

Beleña, S.M. (2009). El Niño Jesús como Padre Eterno: La tradición de Campillo de Altobuey (Cuenca). En F.J. Campos (coordinador), *La Natividad: Arte, religiosidad y tradiciones populares* (pp. 271-290). Real Centro Universitario Escorial/María Cristina.

Belting, H. (2012). *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Traducción de C. Díez Pampliega y J. Espino Nuño. Akal.

Calvo, T. (2000). Croix miraculeuses et frontières religieuses: De la Méditerranée au Pacifique (xvie-xviiie siècles). *Cahiers des Amériques Latines,* 33, 15-32.

_____, (2009). Santuarios y devociones: Entre dos mundos (siglo xvi-xviii). En N. Sigaut (editora), *La Iglesia católica en México* (pp. 403-418). El Colegio de Michoacán.

Chirino, P. (1604). *Relacion de las islas filipinas i de lo que en ellas an trabaido los padres de la Compannia de Jesus*. Estevan Paulino.

Christian, W.A. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe ii*. Traducción de J. Calzada y J.L. Gil Aristu. Nerea.

Cullinane, M. (2019). In the Shadow of the Santo Niño San Vidal's Sojourn in Cebu City, 1565-2018. *Philippine Studies. Historical and Ethnografic Viewpoints, 67*(3-4), 411-456.

De la Torre, R. (2016). El Santo Niño que vino del mar. En P. Machuca y T. Calvo (editores), *México y Filipinas: Culturas y memorias sobre el Pacífico* (pp. 203-221). El Colegio de Michoacán/Ateneo de Manila University Press.

Ditchfield, S. (2007). Tridentine worship and the cult of saints. En R. Po-Chia Hsia (editor), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660: Vol. VI* (pp. 201-224). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CHOL9780521811620.013

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. (1847). Traducción de I. López de Ayala. Imprenta de D. Ramón Martín Indar.

García-Abásolo, A.F. (1999). Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI. En L. Cabrero (editor), *Historia general de Filipinas* (pp. 169-206). Ediciones de Cultura Hispánica.

Gaspar de San Agustín. (1975). *Conquistas de las Islas Filipinas:* (1565-1615). Edición de M. Merino Pérez. CSIC.

Keller, N. (2017). "Pick Him up and hold Him in your arms." The Function of the Holly Dolls in the Convent Life of the Late Middle Ages. En K. Kopania (editor), *Doll, Puppets, Sculpturs and Living Images. From the Middle Ages to the End of the 18th Century* (pp. 76-93). The Institute of Art History/University of Warsaw.

López-Guadalupe Muñoz, M.L. (2015). Una religiosidad con diversidad de cultos. Fiesta y procesión en las cofradías de Granada, siglos XVI al XVIII. En R. Castañeda García y R.A. Pérez Luque (editores), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico* (pp. 375-419). El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Machuca, P. y Calvo, T. (2012). El Santo Niño de Cebú entre costa y costa: De Filipinas a Nueva España (1565-1787). *Lusitania Sacra*, 53-72.

Mateos, A.C. (2006). Una aproximación Histórica Antropológica al Fenómeno Religioso Filipino: El santo Niño de Cebú (versus: Santo Niño de Praga). Sincretismo e identidad cultural en Filipinas. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28, 223-241.

Ragon, P. (1998). El Niño Jesús de Azoyú. *Revista Trace*, *34*, 64-73. https://doi.org/10.22134/trace.34.1998.657

Rodríguez, I.A. (1999). La centuria desconocida: El siglo xvii. En L. Cabrero (editor), *Historia general de Filipinas* (pp. 207-248). Ediciones de Cultura Hispánica.

Rubial, A. (2017). Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico en las episcópolis de la Nueva España. En M. del P. Martínez López-Cano y F.J. Cervantes (editores), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano* (pp. 217-266). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

_____. (2018). Santuarios franciscanos de Nueva Galicia. En J.R. de la Torre Curiel (editor), *Los franciscanos y sociedades locales del norte y occidente de México, siglos xvi-xix*. (pp. 75-92). El Colegio de Jalisco.

Sala-Boza, A. (2008a). The Sword and the Sto. Niño: Señor Sto. Niño de Cebu History Revisited. *Philippine Quarterly of Culture and Society*, *36*(4), 243-280.

_____. (2008b). Towards Filipino Christian Culture: Mysticism and Folk Catholicism in The Señor Sto. Niño de Cebu Devotion. *Philippine Quarterly of Culture and Society*, *36*(4), 281-308.

Schmitt, J.-C. (1996). La culture de l'imago. *Annales*, *51*(1), 3-36. https://doi.org/10.3406/ahess.1996.410832

Sigaut, N. (2012). Los cultos marianos locales en Hispanoamérica. En Ó. Mazín (editor), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas* (pp. 437-458). El Colegio de México.

St. Hedwig, A. (1992). The Monastery of Our Lady Victorious in Prague. *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"*, *43*(2), 505-512.

Taylor, W.B. (2010). *Shrines and miraculous images religious life in Mexico before the Reforma*. University of New Mexico Press.

_____, (2016). *Theater of a thousand wonders: A history of miraculous images and shrines in New Spain*. Cambridge University Press.

Turner, V.W. y Turner, E.L.B. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press.

Valenzuela, J. (2001). *Las liturgias del poder celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Velasco, H.M. (1996). La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos xv-xviii). *Revista de Antropología Social*, *5*, 83-114.

Vila, E. (2015). San Felipe de Jesús, el primer santo criollo. En M. del P. Martínez López-Cano (editora), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser* (pp. 277-292). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Walker, C. (2011). *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone B.

CAPÍTULO II

La práctica testamentaria en el Querétaro colonial como forma de Historia cultural y política: una aproximación a las redes relacionales

Marco Antonio Peralta Peralta[1]

Resumen

El presente escrito tiene el objetivo de proponer que el análisis de la práctica testamentaria, entendida en un sentido social, jurídico y cultural, se puede realizar a partir de la Historia cultural en la medida en la que se reconstruye parte de la vida cotidiana de la sociedad queretana, que trasciende de la religiosidad popular o de las actitudes ante la muerte, temáticas priorizadas a partir del análisis de los testamentos. Al mismo tiempo, la descripción densa de las testamentarias y de los juicios sucesorios, que también son parte de esta práctica, sirve para esbozar algunas consideraciones en torno a la Historia política de las élites queretanas o, por lo menos, de aquellos protagonistas que mediante su capital cultural lograron imponer una forma de suceder y heredar, asegurando, a la vez, la institución del heredero. Un segundo objetivo es explicar cómo la práctica testamentaria forjó un sistema de redes relacionales basado en los vínculos de solidaridad y reciprocidad, pero también encontró sus avatares en los conflictos y negociaciones de intereses de los grupos sociales que se vieron afectados o beneficiados a partir de la última voluntad de una persona. Un último comentario a destacar es que, para estos propósitos, me ocupo en estudiar los siglos XVII y XVIII.

[1] El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. Correo electrónico: marco_p1017@hotmail.com

Palabras clave

Práctica testamentaria, redes relacionales, juicio sucesorio, Historia cultural e Historia política, sociedad novohispana

Abstract

The goal of this work is to propose that the analysis of testamentary practice, understood in a social, juridical and cultural sense, can be analyzed from the Cultural History to explain part of the daily life of Queretaro society that transcends popular religiosity or attitudes towards death, prioritized themes based on the analysis of wills. At the same time, the thick description of the testamentary succession, which are also part of this practice, serves to outline some considerations about the Political History of the elites in Queretaro or, at least, of the protagonists that managed to impose a way of inheriting while ensuring the institution of the heir through their cultural capital. A second goal is to explain how the testamentary practice forged a system of relational networks based on the bonds of solidarity and reciprocity, but also found its vicissitudes in the conflicts and negotiations of interests of the social groups that were affected or benefited from the last will of a person. One last comment to note is that, for these matters, I will analyze the 17th and 18th centuries.

Keywords

Testamentary practice, relational networks, testate succession, Cultural and Political History, New Spain society

Introducción

Al hablar sobre las *formas de hacer historia* pienso en la tesis propuesta por el historiador Peter Burke; a saber, las maneras mediante las cuales se establece un diálogo entre el pasado y el presente con base en el estudio de los diferentes niveles de análisis que dotan de sentido histórico la realidad social, es decir, el cruce que hacemos entre la política, la familia, las relaciones sociales, la cultura material, las expresiones religiosas, las formas económicas, entre otras (Burke, 2000, pp. 15-39). En este sentido, al referirme a la *práctica testamentaria* de la sociedad queretana en la época virreinal, en realidad aludo a una forma cultural cuyos testimonios directos se encuentran en las escrituras relativas a la última voluntad,[2] muy particularmente a las notariales y judiciales, pero también a todas las "fuentes" que nos permiten entender el mundo de los testadores, sus herederos, beneficiarios, y acreedores, así como de los grupos sociales a los que pertenecían.

Ahora bien, sin pretender entrar en debates de teoría y filosofía de la Historia, para efectos de este escrito entiendo por *Historia cultural* e *Historia política* dos formas particulares de interpretar la realidad. Por un lado existe aquella explicación que basa su análisis formal en las expresiones culturales (materiales o inmateriales); por el otro, una que se adentra en su estudio mediante "lo político y la política" (Geertz, 2008, pp. 51-58; Certeau, 1999, pp. xiii-xxiv; Elias, 1987, pp. 13-18; Braudel, 1987, pp. 107-129).

En términos metodológicos, esta reflexión se inscribe en la línea de *redes relacionales* propuesta por la escuela francesa de Michel Bertrand.[3] Lo anterior alude a un análisis en tres dimensiones sociales o modos relacionales que definieron el sistema de alianzas, reciprocidades, solidaridades y negociaciones que dotaron de sentido la práctica de suceder y heredar los bienes, pero tam-

[2] Las escrituras de última voluntad más comunes en la Nueva España fueron el testamento, el codicilo, la memoria testamentaria, el poder para testar y la donación *inter vivos* (Murillo Velarde, 2008, volumen 3, p. 197).

[3] La obra de Michel Bertrand a la que me refiero es amplia; algunos trabajos en los que se puede apreciar su propuesta metodológica son: Bertrand, 2000; 2002; 2004; 2011; 2012.

bién de forjar vínculos familiares, comerciales o de intereses diversos. *Grosso modo*, el primer nivel o modo relacional se analiza con base en la información que proporcionan las cláusulas dispositivas y expositivas de las últimas voluntades; el segundo centra la atención en las diligencias que realizaron los albaceas o testamentarios para hacer cumplir el contenido de los testamentos, poderes para testar o codicilos de la persona, y el tercero se trata de las relaciones establecidas entre los actores que participaron en la testamentaria o, en su defecto, que fueron protagonistas en los juicios sucesorios.

El testamento como reflejo de una forma cultural

Quienes están familiarizados con las escribanías coloniales, quienes estudian la cultura material y religiosa en la Nueva España, quienes desde la historia de la vida cotidiana se adentran al mundo de la familia y de la movilidad social, o simplemente aquellos interesados en el tema de la sucesión y de la heredad coincidirán conmigo respecto a que en las escrituras de última voluntad se hallan evidencias de normas, rutinas, códigos, conductas, lenguajes, afectos, creencias y comportamientos del mundo virreinal (Gonzalbo Aizpuru, 2006, pp. 49-69; Bribiesca Sumano, 2015, pp. 267-274).

En el caso particular de Querétaro, sabemos que la práctica testamentaria comenzó al tiempo que las instituciones hispánicas se hicieron presentes en la zona a comienzos del siglo xvi (Jiménez Gómez, 2014), y que durante los primeros años del siglo xvii se consolidaron monopolios espirituales con base en las devociones emanadas de las testamentarias (Peralta Peralta, 2019). Estas condiciones dieron un signo característico a la cultura de la sucesión entre la población del lugar. En primer lugar, el peso de los franciscanos y el proceso de "hispanización" promovido por las élites indígenas[4] y los notables españoles

[4] A propósito de las élites indígenas, vale la penar revisar el texto *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España* de Solange Alberro (2019).

sentaron los cimientos de un paisaje cultural en el que los vínculos sociales se basaron en un orden jurídico, pero también en la convivencia cotidiana entre indios, españoles, criollos, africanos y demás calidades, al mismo tiempo que conventos, órdenes, gremios, autoridades y asociaciones de fieles comenzaron a crecer en número a raíz de ello. En segundo lugar, el afianzamiento de las obras pías y las hermandades religiosas fue fundamental para el desarrollo religioso, social, económico y político en Querétaro, por lo menos hasta bien entrado el siglo XVIII. Tras el análisis de las cofradías y capellanías instituidas a partir de la última voluntad, puedo asegurar que las redes de solidaridad y reciprocidad fueron la constante en la que se basó el sistema relacional (Peralta Peralta, 2015).

No obstante, si bien en el campo de la religiosidad y de las representaciones colectivas ante la muerte el testamento se presenta como objeto de estudio en sí, en un análisis vinculado con las relaciones establecidas entre los diferentes grupos y actores sociales que conformaron la sociedad queretana su connotación se limita a la de un testimonio primario. Es decir, el testamento por sí solo difícilmente se presta para desarrollar una investigación cuyo objetivo sea el estudio de las relaciones y los conflictos sociales o, en términos de Bertrand, no es suficiente para describir y explicar los modos relacionales (2000, pp. 71-72), los cuales a su vez se originaron a partir del *habitus* y el campo social[5] no sólo de aquellas personas que ordenaban su testamento, sino también de los encargados de registrarlo y ejecutarlo, y de quienes velaron por el correcto orden jurídico en esta materia.

En otras palabras, es difícil asegurar que estas escrituras públicas se hayan pensado como instrumentos de socialización, ya que su naturaleza descansaba más bien en la salvación del alma (Zárate Toscano, 1999, pp. 26-31) y en el aseguramiento de la institución del heredero (Gatti, 1945, p. 57). En este

[5] "Ambos conceptos, el de *habitus* y el de campo social, son relacionales en el sentido adicional de que funcionan enteramente *sólo uno en relación con el otro*. Un campo no es una simple estructura muerta [...] Una adecuada teoría del campo, por lo tanto, requiere de una teoría de los agentes sociales [...] Recíprocamente, la teoría del *habitus* está incompleta sin una noción de estructura" (Bourdieu y Wacquant, 2005, pp. 47-48).

punto, cabe destacar que la socialización a la que me refiero tiene que ver con el principio básico que propone Georg Simmel (2014) en su estudio acerca de las formas que dan sentido a las relaciones sociales; a saber, "cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración que caen en el concepto general de la acción recíproca" (p. 103).

Gracias al análisis diplomático de las diferentes escrituras públicas (Bribiesca Sumano y Zárate Barrios, 2013), se sabe que, comúnmente, en el acto de ordenar y redactar la última voluntad, debían estar presentes, por lo menos, el autor de la *actio* y el de la *conscriptio*, al igual que los testigos y, en ocasiones, el confesor (Yrolo Calar, 1996, pp. 170-171); sin embargo, no considero que esto signifique que dichos actores reunidos en un espacio común hayan tenido el objetivo de "socializar" (Simmel, 2014, p. 103), más allá de lo que implicaba la *testatio mentis* (Murillo Velarde, 1765, pp. 7-11). No dudo que en los aposentos del enfermo o en un escenario en el que el testador se encontrara en *articulo mortis* se haya presentado la oportunidad para generar vínculos entre testigos y albaceas, o entre el testador y sus testamentarios, pero lo que me permiten asegurar los documentos notariales es que estas circunstancias no eran comunes, aunque sí se puede observar algo de esto en aquellos testamentos que realizaban las personas próximas a emprender un viaje o aquellas que se encontraban en perfecto estado de salud.

Como ejemplo de lo anterior, tenemos el testamento del capitán Joseph Ortiz de Ronalde, quien el 11 de abril de 1690 se presentó ante el escribano Lázaro de Victorica para registrar su testamento en atención a un viaje que iba a realizar a la ciudad de Sevilla. En alguna de sus cláusulas dispositivas ordenaba a sus albaceas que, "de no regresar a estas tierras, se encarguen de concluir las diligencias para asegurar la compra de la dicha hacienda [...] y que se encarguen de buscar personas probas y de calidad para que lleven el buen éxito de la empresa" (AHQ, Notarías, Lázaro de Victorica, volumen 3, foja 11v.). Otra declaración excepcional fue la que registró el escribano Felipe de Santiago en 1635, al momento de redactar el testamento de un español de nombre Pedro

González. En este caso, la frase resulta reveladora:

> a las once horas de este presente día 4 de julio del presente año [1635], el dicho Pedro González suspendió la hechura de su testamento debido a que se presentó ante él un tal Diego Gómez, vecino de San Juan del Río, para informarle de los negocios que entre ambos están celebrando, y que de lo anterior procedí a celebrar una carta de poder a favor del dicho Diego Gómez [...] para reclamar ante la justicia de la ciudad de México [y] que el dicho tenor de la carta se sacó de las exposiciones que ambos declarantes declararon ante mí, como escribano real, y que el poder es como se sigue (AHQ, Notarías, Felipe de Santiago, volumen 1, foja 31).

Con estos ejemplos intento esbozar la idea de que, en efecto, los testamentos no siempre contienen información ajena a su naturaleza jurídico-religiosa, de tal suerte que evidencias como las de Joseph Ortiz o Pedro Gómez fueron casos aislados. Esta condición sirve, precisamente, para desmenuzar aquellas relaciones sociales que, sin ser materia de un testamento, sí se evidenciaron a través de él.

En atención a lo anterior, para poder elevar el análisis a un estudio de redes considero necesario echar mano de otros testimonios en los cuales sí aparecen aquellos vínculos relacionales. Por ejemplo, los inventarios de división y repartición de la herencia suelen tener información acerca de las diligencias que hubo entre albaceas, herederos, curadores, apreciadores, tenedores y, en términos generales, entre quienes participaron en la almoneda o remate de los bienes del difunto; los negocios establecidos entre herederos y legatarios nos permiten matizar las disposiciones establecidas por el testador; las cartas de dote y arras nos revelan la importancia que tuvieron los bienes heredables al imponer las condiciones mediante las cuales se negoció el matrimonio; las escrituras de compra-venta motivadas por la voluntad del testador o por diligencia de los albaceas para cumplir las cláusulas testamentarias dicen mucho

acerca de las estrategias de negociación y resolución de conflictos generados a lo largo de la testamentaría;[6] la información correspondiente a cofradías y capellanías complementa la panorámica que aparece en los testamentos en cuanto a devociones y religiosidad se refiere; y en los juicios sucesorios, el conflicto, que también debemos entender como una forma de socialización (Simmel, 2010; McNeil, 1975; Gonzalbo Aizpuru, 2013; 1999), nos permite entender los modos relacionales.

Por lo anterior, amén de establecer que la práctica testamentaria tiene sentido desde un enfoque cultural, es indispensable mirar más allá del mundo del testador y su círculo cercano (familia y herederos). Se requiere leer de manera paralela y complementaria las diligencias en las que participaron los actores sociales que se involucraron con su última voluntad, ya como ejecutores o beneficiarios, ya como acreedores o deudores, ya como testigos o querellantes en los juicios, o ya como autoridades, eclesiásticas y seculares encargadas de regular esta materia en el ámbito cotidiano. En definitiva, la *práctica testamentaria* de la que hablo fue mucho más que el registro de una escritura frente a un escribano; se trató, en última instancia, de una forma cultural a través de la cual las sociedades virreinales, en general, y la queretana, en particular, dieron sentido a sus sistemas de creencias y sus formas de convivencia basadas en la idea de reciprocidad colectiva, misma que debía mantenerse a lo largo de la vida con el propósito de redituar a favor de la carrera de salvación y como estrategia de movilidad social y afianzamiento de redes diversas.

Los modos relacionales de la práctica testamentaria

Antes de pasar a revisar el sentido político de la práctica testamentaria, permítaseme explicar cuál es la relación que guarda ésta con el modelo de redes

[6] La testamentaria está relacionada con el testamento, mientras que la testamentaría incluye todo aquello que tiene que ver con la última voluntad de la persona (Escriche, 1876, volumen 4, pp. 1083-1091).

relacionales, al menos en la realidad queretana. Con base en la revisión de poco más de mil escrituras vinculadas con los testamentos, las testamentarias y los juicios sucesorios tanto del siglo XVII como de la primera mitad del XVIII, puedo advertir algunas consideraciones generales que permiten comprender las dinámicas socioculturales de los queretanos. Y es que la sociedad a la que me refiero difícilmente se puede entender como "LA SOCIEDAD", es decir, única y exclusiva; antes bien, al igual que el resto de las poblaciones novohispanas, estuvo integrada por cuerpos sociales, religiosos, económicos y políticos (Pastor, 2004) que interactuaban entre sí amén de mantener un orden social confesional y pluricultural (Peralta Peralta, 2019). Se transformó de acuerdo a las necesidades propias de la región, sin que por ello perdiera de vista el sistema de creencias e ideas que regían la monarquía española.

Según lo anterior, las particularidades que se le pueden atribuir a Querétaro descansan precisamente en su importancia como centro neurálgico en el establecimiento de redes (Tutino, 2017, pp. 163-172), condición necesaria para formar el punto de partida de un sistema relacional (Serrano Hernández, 2017, pp. 27-31). Sin pretender ahondar en el desarrollo histórico del lugar,[7] baste decir, por ejemplo, que las órdenes religiosas —en especial la franciscana— controlaban un 75% de las actividades económicas vinculadas con las haciendas y sitios de ganado (AHQ, Notaría, varios protocolos de escribanos). Entre 1630 y 1670 se constituyeron como los principales beneficiarios de las últimas voluntades, lo cual les favoreció para consolidar su ámbito de autoridad frente a la jurisdicción secular.

Este monopolio entró en conflicto con otros actores a partir de la transformación político-administrativa de 1656, cuando Querétaro pasó de ser un pueblo de indios a una ciudad con los mismos privilegios de las grandes urbes novohispanas.[8] Si bien los carmelitas se habían instalado en Querétaro desde 1613,

[7] Ya que la bibliografía es amplia, sólo como estudios recientes, véanse: Isla Estrada, 2014; Tutino, 2017; Landa Fonseca, 2010; Peralta Peralta, 2019; Jiménez Gómez, 2014.

[8] No está de más recordar que, hasta 1656, Querétaro fue pueblo de indios. Fueron precisamente las diligencias de los notables y honorables, junto con las autoridades políticas y el clero secular, los que consiguieron el título de ciudad, con lo cual las redes se inclinaron a su favor y las controlaron hasta bien entrado el reformismo borbónico del

aprovecharon este momento de cambio para hacerse de una mayor cantidad de dinero, proveniente de las últimas voluntades, a partir del establecimiento de nuevas redes comerciales y clientelares que la élite queretana forjó con las villas y comunidades del bajío (Tutino, 2017, pp. 686-708).

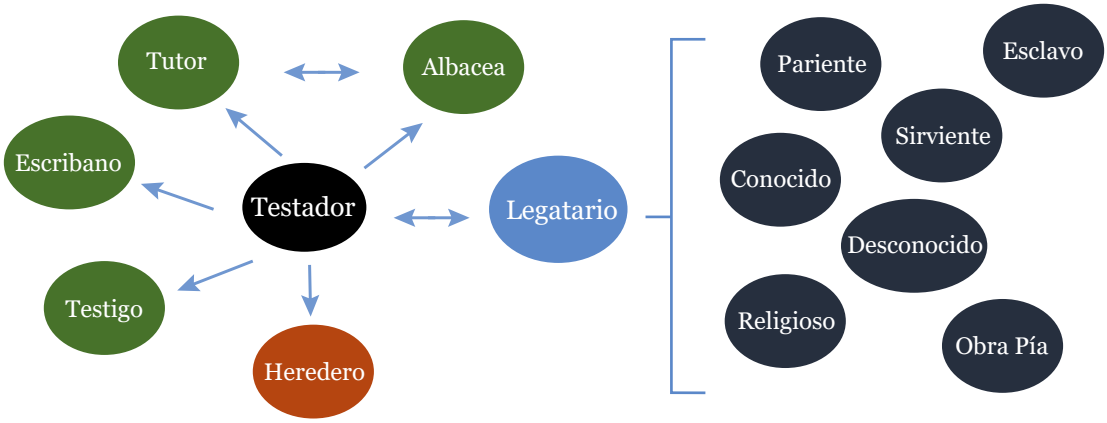
Ya en el siglo XVIII, los intereses del arzobispado de México complementaron aquellos circuitos relacionales, haciéndolos más complejos y dinámicos, pero también vulnerables al ámbito de autoridad judicial tanto del Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras pías como del de Bienes de Difuntos.[9] Desde otro ámbito, los jesuitas buscaron los beneficios de las capellanías y cofradías instituidas vía testamentaria, mientras que el clero secular, por ejemplo, se preocupó por introducir nuevas devociones religiosas con el objetivo de asegurar una entrada de limosna para la construcción de un templo secular que se nombraría La Congregación de Guadalupe.

Con este esbozo general, resultado del análisis de la documentación de archivo, los diferentes modos relacionales de la práctica testamentaria reúnen, por lo menos, tres aspectos concretos. El primero tiene que ver con la religiosidad del testador y su deseo por salvar su alma, el segundo está relacionado al mundo de la escribanía y el derecho que reguló la capacidad de agencia de los ejecutores de la última voluntad y, finalmente, el tercero alcanza su expresión de sistema relacional toda vez que se presenta como el más complejo en cuanto a relaciones sociales se refiere. En este sentido, mi aproximación a este modo es a través del juicio sucesorio o la acción judicial, que a pesar de no ser la única vía para adentrarse a él, sin duda sí resulta un reto metodológico.

siglo XVIII.

9 Como ejemplo, remito al fondo judicial del Archivo Histórico de Querétaro, de donde he obtenido un total de 130 juicios relativos a conflictos sucesorios.

Esquema 1



Primer modo relacional
de la práctica testamentaria

En el primer caso, el análisis se impone, como dije, a partir de la lectura densa del testamento y sus cláusulas dispositivas, donde se enuncia —directa o indirectamente— a las personas e instituciones con las cuales convivió el testador a lo largo de su vida (esquema 1). De estos actores, el heredero era el beneficiario básico de la testamentaria y, con mucha frecuencia, estaba vinculado de manera consanguínea con el testador, siendo un heredero forzoso. Al margen de los individuos que son nombrados albaceas, testigos, tenedores, tutores y curadores de bienes, me parece relevante prestar atención a la figura jurídica del legatario, personaje que podía o no tener consanguineidad con el difunto. En términos estrictos, la norma establecía que sólo se podía disponer libremente de un quinto del cuerpo de bienes para distribuirlo de manera arbitraria y sin restricción legal alguna a cualquier persona o causa que considerase pertinente el testador, siempre y cuando no contraviniera los usos y costumbres de la sucesión. De la misma forma, de ahí se sacaba el monto para costear los aranceles parroquiales del entierro, el pago de las mandas forzosas y cualquier otro monto que afectara al legatario (Murillo Velarde, 1765, p. 20).

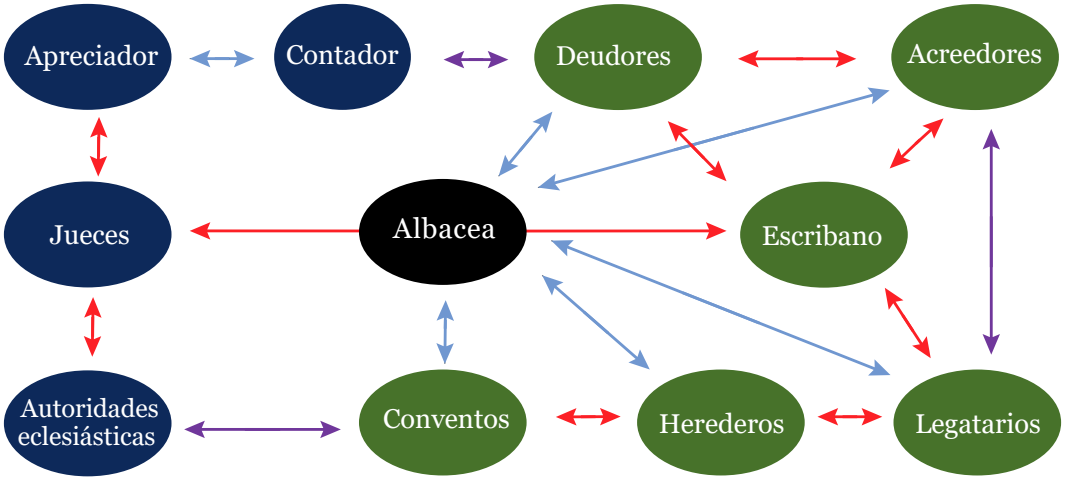
Hasta donde me es posible afirmar, la división tajante entre el quinto y la herencia no se presentó en las últimas voluntades de los queretanos. Cuando

el beneficio del legado suponía una inversión mayor para el testador o para sus herederos, era común que se destinara un monto superior al legado en detrimento de la herencia. En casi todos los casos, esta afectación suponía una mejora para las relaciones sociales. Dicho de otro modo, gracias a los legados testamentarios se podía incursionar en uno o varios círculos sociales.

De esta consideración se desprende el segundo modo relacional. Lo primero que hay que advertir de él es que ya no es el testador el foco de atención, sino que la responsabilidad de crear vínculos y establecer relaciones descansa en la capacidad de agencia de sus albaceas. Gracias a la información que proporcionan los tratados y manuales para escribanos concernientes a la práctica de testamentos (De la Ripia, 1716; Murillo Velarde, 1765), sabemos que, una vez confirmado el deceso de la persona, los presuntos herederos o el albacea debían presentarse ante la justicia secular de primera instancia —casi siempre un alcalde ordinario o una justicia delegada con facultad para administrar "la real justicia de su majestad"— para solicitar la apertura del testamento y proceder, en consecuencia, a su ejecución. Acto seguido, el juez debía comprobar la validez y legalidad del documento con apoyo del escribano para luego facultar al albacea con personalidad jurídica amén de comenzar las diligencias necesarias para pagar y cobrar deudas, inventariar y rematar bienes, vender o comprar bienes muebles y raíces, y desde luego, asegurarse de que las partes recibiesen lo que les correspondía (Murillo Velarde, 2004, volumen 3, pp. 215-216).

De acuerdo con lo anterior, el sistema relacional se impone a partir de las conexiones establecidas entre el albacea y aquellos sujetos con los que debió interactuar de forma directa o indirecta a lo largo de la testamentaria (esquema 2).

Esquema 2



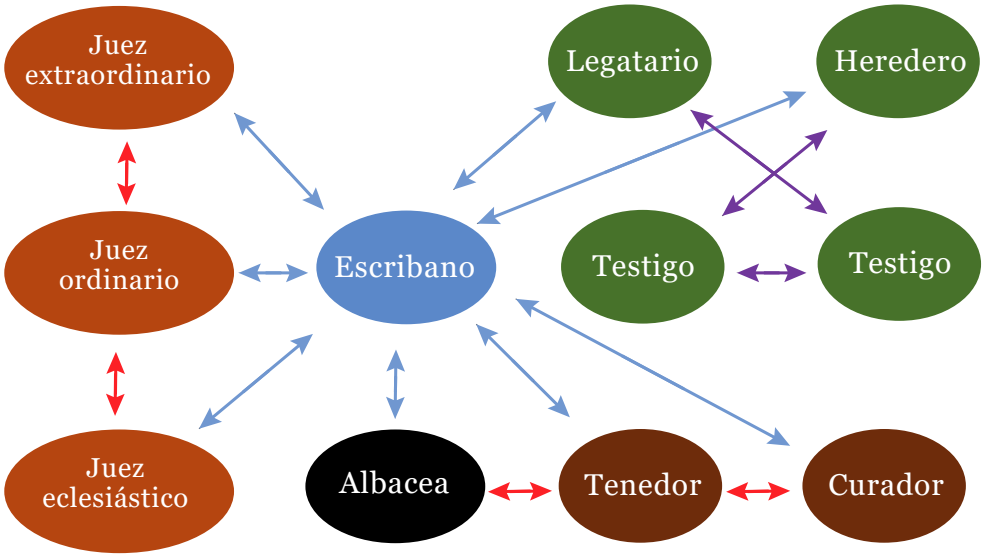
Segundo modo relacional de la práctica testamentaria

A diferencia del primer esquema, lo que podemos apreciar aquí es la existencia de diferentes campos o círculos sociales en los que tuvieron que moverse los albaceas, en tanto representantes de la última voluntad de las personas. Por ejemplo, la flecha roja que conecta al escribano con los jueces representa las relaciones que debieron tener al momento de hacer cumplir la testamentaria, pero esa conexión bilateral se explica sólo a partir de la participación del albacea. Así, el factor determinante en esta vinculación es el orden jurídico, por lo que el campo social del juez, que identifica el círculo azul, facilitó las relaciones que pudieron existir entre las autoridades eclesiásticas y los encargados de valuar y apreciar los bienes raíces de una persona negociada en un censo redimible. Por otra parte, la facultad de derecho que se le otorgaba a los ejecutores del testamento les permitía actuar de manera directa en el campo cultural de herederos, legatarios, deudores, acreedores, entre otros, con el propósito de agotar el contenido de las cláusulas testamentarias.

No obstante, los testimonios arrojan que, con relativa frecuencia, los albaceas se valían de aquellos círculos relacionales con el propósito de consolidar

redes personales, tal como lo representan las flechas azules. En cuanto a las relaciones graficadas en morado, la idea que supone el vínculo se basa en la eficacia simbólica y práctica que pudieron desarrollar los diferentes actores sociales al margen de la práctica testamentaria en sí. Por ejemplo, con independencia del cumplimiento o incumplimiento de las cláusulas piadosas de los testamentos, las órdenes religiosas se mantuvieron en comunicación constante con las autoridades eclesiásticas. En otro tenor, en las muertes *ab intestato* no era raro que los herederos diligenciaran sus propias relaciones con los acreedores, más allá de la existencia de un albacea.

Esquema 3



El juicio sucesorio y el tercer modo relacional de la práctica testamentaria

Por último, el tercer modo relacional (esquema 3) lo proporciona el análisis del conflicto manifiesto en la mayoría de los juicios sucesorios. Desde el siglo xvi, las autoridades virreinales seculares y eclesiásticas establecieron foros de justicia para resolver los asuntos originados por las sucesiones tanto testamen-

tarias como *ab intestato*. Para el caso novohispano, el Juzgado de Bienes de Difuntos, adscrito al brazo de las Audiencias Reales, se encargó de velar por los bienes heredables, mientras que el Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras pías, perteneciente al ámbito de autoridad de los obispos y arzobispos, procuró hacer cumplir la última voluntad del testador en todo aquello que tenía que ver con su salvación y la caridad cristiana (Gutiérrez Alviz, 1941, pp. 9-12; Traslosheros, 2014, pp. 21-36; Enciso Contreras, 2000, pp. 40-70).

En Querétaro fueron pocos los casos en los cuales se apelaba a la última voluntad en sí, pues lo común era que alguna de las partes acudiese a las autoridades para demandar el incumplimiento por parte de los albaceas, o bien, el abuso de la contraparte beneficiada del testador. No tan frecuentes, pero igualmente significativos y reveladores, resultaron los juicios *ab intestato* por el simple hecho de que a través de su reconstrucción podemos desmenuzar el sistema de redes y alianzas que tanto familiares como socios y demás actores involucrados en ellos consolidaban de manera colectiva (Peralta Peralta, 2015; 2019). A propósito del análisis cultural de las relaciones sociales, debo destacar que la práctica testamentaria en este modo relacional se basó en buena medida en los usos y las costumbres, así como en el capital cultural (Bourdieu, 2012, p. 91) de los jueces ordinarios.

Incluso, me atrevo a suponer que, así como el testador en el primero y el albacea en el segundo, en este modo relacional el centro de las redes definitivamente era el escribano, en el entendido de que, junto con el juez, se encargaba de ordenar aquellos vínculos que tanto querellantes como testigos sometían a su consideración para que dejara fe pública de ellos. Por último, aquellos actores que gozaban de un capital simbólico eficaz y cierto grado de influencia pragmática (Bourdieu, 2009, pp. 46-53) casi siempre resultaban beneficiados de aquel sistema de redes relacionales.

La práctica testamentaria como ventana a lo político

El otro gran tema que se cruza de manera directa en el análisis de la práctica testamentaria tiene que ver con los ámbitos de autoridad[10] entre la jurisdicción secular y la eclesiástica. Hace un momento comenté que hubo dos foros de justicia que velaron por el cumplimiento de la práctica testamentaria. A partir de los primeros años del siglo XVIII, en la mayoría de los expedientes judiciales revisados, la justicia ordinaria en Querétaro encargada de resolver los problemas sucesorios fue el alcalde ordinario o el corregidor; sin embargo, entre 1698 y 1729, el juez general de Testamentos, Capellanías y Obras pías del arzobispado de México, José de Torres y Vergara,[11] impuso cambios a favor de la jurisdicción del arzobispado en materia de testamentos.

La relevancia del factor político dentro de la práctica testamentaria es lo que, en buena medida, me permite hacer un corte cronológico en tres grandes momentos dentro del desarrollo de la práctica testamentaria que analizo. Para el caso que nos ocupa, en un primer periodo que va aproximadamente de 1630 a 1670, es claro que el control y vigilancia en materia de sucesiones y heredades estuvo a cargo de los alcaldes ordinarios; sin embargo, el control político de la economía espiritual y material de las últimas voluntades recayó en la jurisdicción eclesiástica de los franciscanos, quienes marcaron los modos de suceder y heredar en colaboración con la élite gobernante, es decir, configuró un modelo de práctica testamentaria fundamentado en la devoción local y en el fortalecimiento del clero regular queretano (Peralta Peralta, 2019, pp. 129-148).

El monopolio espiritual y los beneficios de los legados píos se destinaron a los franciscanos —en el Convento de Santiago, el Convento de Santa Clara, el Convento de San Antonio, la Tercera Orden y la Capilla de Naturales— pero

[10] Para este concepto, recupero la definición que hace el doctor Andrés Lira en Ferrera Ascencio y Sausi Garavito (coordinadores), 2017, p. 20: "Por ámbitos de autoridad se entiende el conjunto de relaciones de dominación en espacios y tiempos determinados. La autoridad implica legitimidad manifiesta en órdenes, disposiciones y acatamientos de los implicados en esas relaciones. Los ámbitos de autoridad pueden abarcar muchos espacios y órdenes".

[11] Respecto a la carrera política de Torres Vergara, véase: Aguirre Salvador, 2004.

también es verdad que, a partir de 1653, la república de españoles y el alcalde mayor solicitaron al rey secularizar la parroquia de Santiago. Estas intenciones estuvieron apoyadas por el cabildo eclesiástico de México con la intención de lograr introducir su política de gobierno en el entonces pueblo de Querétaro (AGI, Escribanía de Cámara, volumen 190 A).

Aunque la secularización debió esperar casi un siglo, de aquellos intentos políticos por controlar la economía de la salvación debo anotar que, entre 1670 y 1730 (segundo periodo), la práctica testamentaria en Querétaro ya no sólo dependió del celo de los alcaldes mayores y del juez eclesiástico de la ciudad. A decir de los expedientes judiciales y de la correspondencia oficial entre el virrey, la Audiencia de México y el arzobispado con las autoridades locales vale suponer que las testamentarias de aquellos personajes notables y honorables fueron motivo de disputas entre distintas jurisdicciones y actores políticos, por lo que "lo político" se impuso a lo meramente cotidiano y cultural.

Finalmente, a partir de la prelacía de Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1733-1747), y con las reformas promovidas por el arzobispado de México, se impusieron reformas en materia de sucesión y testamentos amén de fiscalizar los dineros provenientes de las últimas voluntades, con el propósito de ejercer un control directo sobre el clero secular queretano y de subordinar el ámbito de los religiosos.

Con la política fiscalizadora y racionalista de los agentes de la monarquía, los dineros de las herencias y legados se vieron afectados debido a los cambios en normas y reglas que poco a poco se impusieron en la práctica testamentaria. Es decir, lo que antes se consideraba una obra pía, con el paso de los años fue denunciado como un exceso de la caridad cristiana, y los herederos que antes podían disfrutar de los beneficios de la herencia, pese a su condición de naturales o ilegítimos, a partir de 1730 y hasta 1767 atravesaron por una serie de conflictos, a veces promovidos por los demás beneficiarios y a veces implementados desde la autoridad de los jueces locales.

En definitiva, cuando hablo de la práctica testamentaria como forma de hacer —mejor dicho, interpretar y reconstruir— la historia política, pienso en los

alcances monetarios que tuvieron las últimas voluntades y, a su vez, en los alcances de aquellas redes relacionales que, desde lo local, estuvieron vinculadas a esferas y círculos sociales de primer orden; relación necesaria para poder imponer una forma cultural y un modelo de práctica testamentaria.

A modo de cierre: el Derecho en el análisis de lo cultural y de lo político

No quiero cerrar mi reflexión sin antes señalar una última consideración que resulta necesario conocer a profundidad para evitar lecturas incorrectas de las leyes que rigieron la práctica testamentaria, por ejemplo, la *Sexta Partida* de Alfonso x, *Las Leyes de Toro* de 1505 o la *Nueva Recopilación* de 1567. El análisis superfluo de estos corpus ha derivado en lugares comunes entre los historiadores, sobre todo en el caso de aquellos que estudian las actitudes ante la muerte y la religiosidad a través de estos documentos.[12] Digo "lugares comunes" porque cualquiera que revise un libro, un artículo o una investigación muy probablemente encuentre al margen del trasfondo del escrito unas líneas o algunos párrafos en los que se repita una y otra vez su origen jurídico. Parecería que se "atenta" contra una regla no escrita si se deja de mencionar que en la *Sexta Partida* de Alfonso el Sabio (en el título primero, ley primera) se estableció el testamento como la última voluntad del hombre, mediante la cual buscaba su salvación eterna y el aseguramiento de sus bienes y el de sus herederos.

Si bien es cierto que este corpus fue la base de la práctica testamentaria, en varios estudios se ha canonizado como ley inmutable y, lo que es peor, se piensa que por su sola existencia fue guardado y aplicado en todas las escribanías de la

[12] Hago esta anotación porque me parece que los trabajos que tienen que ver con familia, élites o redes y que basan parte de sus trabajos en estas fuentes notariales prestan una mayor atención a los códigos jurídicos; véanse, por ejemplo: Zárate Toscano, 1999; Gonzalbo Aizpuru, 1999; Enciso Contreras, 2000; Rojas Rabiela *et al.*, 1999. En cambio, varios de los trabajos en los que se analizan las actitudes religiosas pasan por alto las transformaciones jurídicas que sufrió a lo largo de la historia la práctica testamentaria; ejemplos de ello son: Ariès, 1999; Rodríguez Álvarez, 2009; Von Wobeser, 2010; García Sánchez, 2015.

Nueva España sin cambio alguno a lo largo del periodo virreinal; no obstante, sabemos que los cargos públicos de la burocracia colonial no siempre recayeron en las personas idóneas o conocedoras de la materia (Bertrand, 2010, pp. 22-33; Mijares, 1997, pp. 45-56),[13] y aunque en el caso de los escribanos se cuidó con mayor celo que sólo desempeñaran el oficio aquellos que demostraran ser doctos, pocos realmente podían presumir de un conocimiento preciso acerca de la naturaleza de las escrituras notariales (Mijares, 1996, p. 54). Esta realidad no escapó a los escribanos queretanos, pues, de acuerdo con Juan Ricardo Jiménez Gómez, desde fechas tempranas en el distrito de Querétaro hubo "escribanos nombrados"[14] a falta de escribanos reales y públicos, los cuales no siempre tenían conocimiento del oficio (Jiménez Gómez, 1999, pp. 124-126).

Lo cierto es que, de algún modo, aquellos personajes encargados de registrar testamentos, poderes, compraventas, cartas de dote, entre otras escrituras, superaron las posibles carencias gracias a la experiencia cotidiana, pero también apoyándose en manuales y tratados notariales (formularios) en los que se condensaban o se procuraban reunir los puntos esenciales del universo de leyes que regían los asuntos de la vida secular. Esta realidad obliga, en consecuencia, a reflexionar acerca del alcance y las limitaciones que pudieron tener la *Sexta Partida*, *Las Leyes de Toro* y demás corpus ordenados para la regulación de los asuntos de la práctica testamentaria; es decir, explicar si en realidad los decretos medievales se aplicaron al pie de la letra —como sugieren varios historiadores—, si sufrieron adecuaciones o reformas, o si perdieron vigencia frente a una tradición cultural arraigada en usos y costumbres locales. Y, en ese caso, habría que preguntarse cuáles fueron esas particularidades.

[13] En este punto, además de los trabajos citados en el texto, remito a las obras de Martínez López-Cano (coordinadora), 1996 y Jiménez Gómez, 2014; 2005.

[14] Al respecto, Hevia Bolaños (1776, p. 9) dice: "el nombrar escribanos seculares solo pertenece al Rey, o a quien para ellos tuviere privilegio suyo [...] más nótese que ningún escribano lo puede ser, así en tierra realenga, como de señorío sino fuere Real, o examinado, y aprobado en el Real Consejo, para el oficio en el que fue nombrado".

Referencias

Archivo

AHQ: Archivo Histórico de Querétaro, varios expedientes.

AGN: Archivo General de México, varios ramos.

AGI: Archivo General de Indias, Escribanía de Cámara 190 A.

Bibliografía

Bertrand, M. (2000). Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas. *Anuario del IEHS,* Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, (15), pp. 61-80.

_____. (2002). Introducción: Redes sociales, poder e identidad en las sociedades latinoamericanas. En M. Bertrand (coordinador), *Configuraciones de redes de poder. Un análisis de las relaciones sociales en América Latina* (pp. 5-13). Caracas, Fondo Editorial Tropykos.

_____. (2004). ¿Grupo, clase o red social? Herramientas y debates en torno a la reconstrucción de los modos de sociabilidad en las sociedades de Antiguo régimen. En C.A. Arzu y M.P. Ledesma (coordinadores), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)* (pp. 47-63). Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

_____. (2011). *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

_____. (2014). De la familia a la red de sociabilidad. *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia*, Universidad Nacional del Rosario-Facultad de Humanidades y Artes, año 4, (6), pp. 6-23.

Bourdieu. P. y L. Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina, Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Argentina, Editorial Biblos.

_____. (2012). La economía de los bienes simbólico. En I. Jiménez (coordinadora), *Pierre Bourdieu: Capital simbólico y magia social* (pp. 86-120). México, Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo xxi Editores.

Braudel, F. (1986). *La historia y las ciencias sociales*. España, Alianza Editorial.

Bribiesca Sumano, M.E. y M.G. Zárate Barrios. (2013). *Manual de paleografía y diplomática*. México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Bribiesca Sumano, M.E. (2015). *La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*. México, adabi/Fundación Alfredo Harp Helú.

Burke, P. (2011). F*ormas de historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial.

Certeau, M. (2011). *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar y cocinar*. México, Universidad Iberoamericana.

Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. España, Fondo de Cultura Económica.

Escriche, J. (1786). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia* (4 volúmenes). Madrid, Imprenta de Eduardo Cuesta.

Ferrera Ascencio, C. y M.J. Rhi Sausi Garavito (coordinadores). (2017). *Recuerdos de trabajo. Homenaje a Andrés Lira*. México, El Colegio de México.

Gatti, H.E. (1947). *De las mandas o legados*. Montevideo, Talleres Gráficos.

Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. España, Gedisa.

Gonzalbo Aizpuru, P. (1999). *Familia y orden colonial*. México, El Colegio de México.

_____. (2006). *Introducción a la historia de la vida cotidiana*. México, El Colegio de México.

_____. (2009). *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*. México, El Colegio de México.

_____. (2016). De cultura y conflicto. A manera de introducción. En P. Gonzalbo Azipuru y L. Mayer Celis (editoras), *Conflictos, resistencia y negociación en la Historia de México* (pp. 11-37). México, El Colegio de México.

González Gómez, C.I. (2012). *Familias enredadas. Las alianzas de la élite queretana 1765-1821*. México, Universidad Autónoma de Querétaro/Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Gutiérrez Alviz, F. (1941). *Los bienes de difuntos en el derecho Indiano*. Sevilla, Universidad de Derecho.

Hevia Bolaños, J. (1776). *Curia filípica, primero y segundo tomo. El primero dividido en cinco partes, donde se trata breve, y compendiosamente de los juicios civiles, y criminales, eclesiásticos, y seculares, con lo que sobre ello está dispuesto por Derecho*. Madrid, Real Compañía de Impresores y Letreros del Reino.

Jiménez Gómez, J.R. (1999). *El sistema judicial en Querétaro 1531-1872*. México, Gobierno del Estado de Querétaro/Universidad Autónoma de Querétaro/ Editorial Miguel Ángel Porrúa.

_____. (2014). *La práctica notarial y notarial de los otomíes. Manuscritos coloniales de Querétaro*. México. Instituto de Estudios Constitucionales/Universidad Autónoma de Querétaro.

Luján Muñoz, J. (1982). *Los escribanos en la Indias Occidentales*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Estudios y Documentos Históricos.

McNeil, E.B. (1975). La naturaleza de la ciencia social y el conflicto humano. En E.B. McNeil (coordinador), *La naturaleza del conflicto* humano (pp. 17-30). México, Fondo de Cultura Económica.

Mijares Ramírez, I. (1996). *Escribanos y escrituras públicas en el siglo xvi. El caso de la ciudad de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Murillo Velarde, P. (1765). *Práctica de testamentos en que se resuelven los casos más frecuentes que se ofrecen en la disposición de última voluntad. Escrita por el P. Pedro Murillo Velarde de la compañía de Jesús. Dedicada al Excmo. Señor Marques de San Juan de Piedras Alvas, presidente del Real y Supremo Consejo y Cámara de Indias, y Grande de España, de Primera Clase*. Madrid, S.E.

_____. (2004). *Curso de derecho canónico hispánico* (4 volúmenes). México, El Colegio de Michoacán/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Derecho.

Peralta Peralta, M.A (2019). Invertir en la devoción local: Espacios e imágenes en Querétaro a comienzos del siglo xvii, a través de la práctica testamentaria. En M. Pulido Echeveste, E. González Estévez y V. Scocchera (coordinadoras), *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico* (pp. 129-148). Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2015). *La salvación del alma a través de la práctica testamentaria en Querétaro durante el siglo xvii* (tesis de maestría en Estudios Históricos). Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro.

Rojas, B. (2016). *Las ciudades novohispanas. Siete ensayos. Historia y territorio*. México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/El Colegio de Michoacán.

Simmel, G. (2010). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. España, Sequitur.

_____. (2014). *Sociología: estudio sobre las formas de socialización. Estudio introductorio de Gina Zabludovsky y Olga Sabido*. México, Fondo de Cultura Económica.

Traslosheros, J.E. (2004). *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*. México, Editorial Porrúa/Universidad Iberoamericana.

_____. (2014). *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*. México. Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Porrúa/Instituto de Investigaciones Históricas.

Wolf, E.R. *et al.* (compiladores) (1980). *Antropología social de las sociedades complejas*. España, Alianza Editorial.

Yrolo Calar, N. (1996 [1605]). *La política de escrituras. Estudio preliminar, índices, glosario y apéndices*. M. del P. Martínez López-Cano (coordinadora). Universidad Nacional Autónoma de México.

CAPÍTULO III

"Mirar por la utilidad de los caudales de la Santa Iglesia". El administrador de diezmos en la colecturía de Querétaro, 1786-1815

Edgar Daniel Yáñez Jiménez[1]

Resumen

El presente artículo explora la práctica del administrador de diezmos en la colecturía de Querétaro (1786-1815). Por un lado, se expone el lugar que tenía la ciudad y su región en el arzobispado de México, y cómo los intereses políticos y económicos fueron la causa de pleitos con el obispado de Michoacán y de que no se erigiera una diócesis en Querétaro. Por otro lado, se analiza al colector Antonio de Poyatos, quien se enfrentó a la renuencia del pago decimal, sobre todo por parte del clero, y procuró la recaudación en bien de "la utilidad de los caudales de la Santa Iglesia", promoviendo la remodelación de la casa decimal. Finalmente, mediante los informes de las semillas diezmadas, en el corto periodo en que las fuentes lo permiten, se da un aproximado de sus precios, manifestando los problemas ante la guerra de Independencia.

Abstract

This article explores the practice of the administrator in the tithe barn of Querétaro (1786-1815). On the one hand, it presents the position that the city and its region had in the archbishopric of Mexico, and how political and eco-

[1] El Colegio de Jalisco. Correo electrónico: edggar_yaez25@hotmail.com

nomic interests were the cause of lawsuits with the bishopric of Michoacan, and that a diocese was not erected in Queretaro. On the other hand, it analyzes the collector Antonio de Poyatos, who faced the reluctance of the decimal payment, especially by the clergy, and sought the collection for the benefit "of the wealth of the Holy Church", which led him to promote the remodeling of the tithe house. Finally, in the short period in which the sources allow it, based on the reports of the decimated seeds, it estimates their price, manifesting the problems before the war of Independence.

Introducción

Cuando presenté mi proyecto de investigación para ingresar a la maestría de Estudios Históricos de la Universidad Autónoma de Querétaro, mi primera intención fue estudiar la conformación de la diócesis queretana en el siglo XIX, pero por diversas cuestiones terminé dirigiendo la mirada al conflicto entre cleros en la ciudad de Querétaro durante la primera mitad del siglo XVIII, un tema apasionante (Yáñez, 2018). Durante el periodo de maestría, como parte de la originaria intención, realicé investigaciones respecto a la recolección del diezmo en la colecturía de Querétaro,[2] siendo este último un elemento ineludible para poder hablar de la conformación de una diócesis, ya que existe una diversidad de betas para acceder a él.

Desde mediados del siglo pasado, se ha fraguado en México una tradición bibliográfica al respecto de este tema bajo diversos enfoques, pero el que más ha prevalecido hasta principios de este siglo es el económico (Alves y Sánchez, 2011). Las miradas retrospectivas han indagado acerca de los conflictos entre modelos de iglesia a causa de su recolección (Rubial, 1998; Aguirre, 2012a; Mazín, 2010), mientras que algunos investigadores han analizado la práctica

[2] Parte de la investigación fue realizada en el periodo de estudios de la maestría en la Universidad Autónoma de Querétaro, auspiciada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la misma Universidad (2016-2018), a quienes agradezco el apoyo, y continuó en el periodo de pandemia (2020-2021).

en sí misma (Ortega, 2012; Bribiesca, Flores y Arellano, 2013), la fiscalidad del impuesto (Tedesco, 2010, 2013 y 2014; Ortega, 2010) y su decadencia (Ortega, 2015), así como las dinámicas de las colecturías y sus administradores (Corvera, 2017; Ortega, 2015). En Querétaro, el tema ha sido tocado de una manera tangencial, por lo que con este ensayo quiero subsanar ese faltante local y aportar al conocimiento de las dinámicas de los dezmatorios y sus recaudadores.

La hipótesis central que planteo es que la colecturía de Querétaro fue de relevancia para el arzobispado de México, al grado de ser objeto de pleito por los límites en el cobro del diezmo. Asimismo, se recupera la figura del colector Antonio de Poyatos, quien fue de gran importancia en el aumento del ingreso, sobre todo en las semillas, al solventar diversos problemas como la renuencia al pago y la reconstrucción de la casa decimal. Lamentablemente, hacia principios del siglo XIX, los ingresos mermaron ante las situaciones sociales del momento, lo que puso a prueba su fidelidad en la recaudación y ocasionó que conservara la deuda de los ingresos de los últimos años hasta después de su muerte.

Características generales del diezmo novohispano

El diezmo era un impuesto eclesiástico que consistía en entregar a la Iglesia metropolitana u obispado el "diez por ciento" de la producción de la actividad ganadera y agrícola.[3] El que lo pagaba era nombrado como causante y como autoridad exactora de la Iglesia episcopal que lo recaudaba. La parte administrativa del diezmo se realizaba en las dependencias de la catedral, en las oficinas de la Haceduría, donde los jueces hacedores resolvían los conflictos y recibían los informes y cantidades correspondientes (Brading, 1994, pp. 236-240; Ortega, 2012, pp. 57-60). El pago de dicho impuesto podía realizarse de dos maneras, ya sea al contado o a plazos, y al mismo tiempo en especie o en

[3] Para este apartado es importante ver la tesis doctoral de Tedesco (2014), pues en ella se expone de manera sucinta el origen del diezmo en Europa y cómo éste se traslapó a las Indias occidentales.

moneda, según la tasación, que fijaba el porcentaje. Quien no contribuía podía ser embargado y obligado a pagar, y como pena máxima, ser excomulgado.[4]

Los causantes, es decir, aquellos obligados a pagar el diezmo, eran todos los cristianos, sin importar el origen ni la calidad, porque su fin era sagrado, para Dios mismo, "para sustento, y decencia de sus ministros, socorro de pobres y culto a su misma altísima majestad en sus propios palacios, en que se digna habitar, que son sus templos e iglesias".[5] Por esto, el arzobispo solicitaba de sus ministros la estrecha obligación de instruir a sus feligreses en "punto tan importante de doctrina cristiana", informarlos sobre los varios beneficios que se obtenían al cumplir con ello y, al mismo tiempo, recordarles los males "con que le amenaza, y castiga la divina justicia".[6]

La colecturía era un espacio geográfico en el que un administrador, ya fuera por arrendamiento o por encargo, debía cumplir con la recolección del diezmo de la producción agrícola y ganadera, el cual era independiente de una parroquia y del juzgado eclesiástico en los límites religiosos.[7] Aunque los pleitos se procesaban por medio del juez eclesiástico, que muchas de las veces era el párroco, éste los enviaba a los jueces hacedores de la catedral. Cuando un dezmatorio dejaba de ser arrendado (Bribiesca, Flores y Arellano, 2013), el cabildo capitular designaba a un colector, quien estaba obligado a cobrar y administrar todo con exactitud, y llegaba a percibir por su labor una comisión del 5 al 8% del neto (Ortega, 2012, p. 62); éste podía ser un clérigo o un seglar, pero nunca un regular.

Se colectaba el trigo en abril, el maíz y el resto de las semillas en junio, y en agosto el ganado. Cuando el colector no podía acceder ciertas zonas por sus

---

4 III CPM, libro 3, título XII; IV CPM, libro 3, título XV, parágrafo 1.

5 AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 22, expediente 11.

6 III CPM, libro 3, título XII, parágrafo 2; IV CPM, libro 3, título XV, parágrafo 1. Ambos concilios ordenaban el pago del diezmo y la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* lo reglamentó y estipuló el modo de hacerlo (*Recopilación*..., libro 16, título 1).

7 El arrendamiento del diezmo obedece a la complejidad de la recolección: para lograr una entrada segura a los caudales de las catedrales, se fijaba un monto por los diezmos anuales de semillas y ganados, y se ponían en almoneda, pero cuando se dieron las condiciones para administrar más de cerca la recolección, se concursaba el puesto entre los interesados pagando fianzas como seguros, de modo que la administración directa permitió que el diezmador se aplicara por su propio beneficio. Para saber más sobre el arrendamiento, véase: Bribiesca, Flores y Arellano (2013).

ocupaciones en la casa del diezmo, obtenía ayuda de los recaudadores, quienes lo apoyaban visitando y cobrando en dichos lugares. Los frutos colectados se almacenaban en la casa del diezmo y ahí mismo se vendían para obtener los líquidos que se entregarían a la Haceduría. El neto de la gruesa decimal se obtenía deduciendo los gastos de transporte, almacenamiento, costos de venta, mermas, pagos de recaudadores y el "premio" del colector. A su vez, la gruesa decimal colectada en toda la diócesis se dividía en cuatro partes, de las cuales una se daba al obispo y otra al cabildo.[8] Las otras dos partes sumadas se dividían en nueve porciones denominadas "novenos" y se destinaban dos de ellos al rey, uno y medio tanto para el edificio de la catedral como para el hospital real, y cuatro del superávit para ayudar en las parroquias y en el pago de oficiales (Ortega, 2012, p. 63).

La colecturía de Querétaro en la palestra episcopal

Querétaro protagonizó, como manzana de la discordia, el pleito de linderos entre el arzobispado de México y el obispado de Michoacán en 1534 conocido como el "pleito grande",[9] causado por los diezmos colectados en dicho pueblo y por las estancias y haciendas que a él declaraban. El asunto se extendió hasta 1585, cuando el oidor y comisario de la Real Audiencia, el padre Pedro Farfán,[10] presentó su testimonio delimitando las demarcaciones para la colecta decimal. De esta manera, Querétaro, San Juan del Río y Casas Viejas pasaron al territorio del arzobispado de México y a él debían pagar el diezmo. Estos lugares en

[8] De este porcentaje se dotaban las dignidades, canonjías, raciones y beneficios. *Recopilación*..., libro 16, títulos XXIII-XXIV, parágrafo 1. Así lo confirma el arzobispo Manuel Rubio y Salinas en su *Relación ad limina*, 1767, reproducida en Cuevas, 1928, pp. 93-100.

[9] Éste no fue el único caso de pleitos entre linderos, pues en el siglo XVIII hubo uno entre el obispado de Michoacán y el de Guadalajara (García, 1951, pp. 191-195).

[10] En 1568 San Juan del Río fue asignado al arzobispado de México y Querétaro al de Michoacán, pero para 1586 ambas jurisdicciones fueron adjudicadas al de México, gracias al testimonio del oidor (AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 2, expediente 9).

disputa fueron los mismos que delimitaron el territorio de la mitra queretana a mediados del siglo XIX (Paulín, 1963, pp. 21-25; 36-37).

Al menos para 1710, en Querétaro ya no se arrendaba el diezmo, pues entonces existía un administrador.[11] Ese año se registró que la gruesa decimal correspondiente a este partido fue de 21,146 pesos.[12] Para comparar la diferencia de ingresos entre el diezmo arrendado y el administrado en este dezmatorio, únicamente se sabe que el arrendamiento de semillas en 1667 fue de 2,050 pesos.[13] Si bien este dato es insuficiente, se sabe que el monto del arrendamiento en el arzobispado de México durante la segunda mitad del siglo XVII osciló entre los 5 y 12 mil pesos (Zahino, 1996, pp. 29-30), lo que permite suponer que la administración directa del diezmo duplicó los ingresos de la colecturía queretana a las arcas catedralicias.

Aunque en la mayoría de las colecturías de la arquidiócesis el arrendamiento del diezmo permaneció hasta después de mediados del siglo XVIII, ése no fue el caso para Querétaro (Zahino, 1996, pp. 28-32; Bribiesca, Flores y Arellano, 2013). La decisión de cambiar la práctica decimal en este partido se debió tal vez a que era la ciudad más grande después de la capital episcopal y representaba un aumento significativo en la producción agrícola y ganadera, siendo que para 1712 la ciudad era un centro económico, político y espiritual (Super, 1983, p. 13-29). Sin embargo, el hecho de que aparezca un sacerdote como recolector parece concordar con la lógica del conflicto entre cleros que estaba en un punto álgido en aquella demarcación (Yáñez, 2018), y el poner a presbíteros seculares a realizar dicha práctica fue una estrategia que empleó el arzobispo José Lanciego, quien tenía una visión secularizadora[14] de las corporaciones y espacios religiosos (Aguirre, 2012a; 2012b, pp. 227-235).

[11] En 1667 se dio en pública almoneda el diezmo de semillas (AHAM, Cabildo, Hacedurías, Administrador de Querétaro, caja 9, expediente 25; Jueces Hacedores, caja 10, expediente 24). Asimismo, en 1710 es administrador de los diezmos el presbítero don Diego Hurtado de Mendoza (ACCMM, Actas de Cabildo, libro 26, ubicación 1.2, foja 388f). Finalmente, en 1713 el barón don Juan Fernández de los Ríos es colector (AHAM, Cabildo, Hacedurías, Jueces Hacedores, caja 26, expediente 8).

[12] ACCMM, Actas de Cabildo, libro 26, ubicación 1.2, foja 388f.

[13] AHAM, Cabildo, Hacedurías, Administrador de Querétaro, caja 9, expediente 25.

[14] Entiéndase el término como: cambiar la administración de clérigos regulares por clérigos seculares o simplemente poner a estos clérigos seculares en la administración para ampliar su poder episcopal frente a los regulares.

En la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, en la arquidiócesis de México existían veinticinco colecturías (Zahino, 1996, p. 29; Ortega, 2012, pp. 60-61) y la de Querétaro abarcaba la jurisdicción de Querétaro, San Pedro Tolimán, Casas Viejas y Real de Xichú.[15] Los productos que ahí se diezmaban eran muebles, huertas, lana, trigo, maíz, frijol, cebada, garbanzo, chile, leche, camote, magueyes, jitomate, amachorrado, calabaza, becerros, cabritos y borregas.[16] Algunos productos no se diezmaban en esta colecturía porque era costumbre no cobrarlos o porque simplemente no se daban ahí.[17] En Querétaro se percibía el beneficio del diezmo en el hospital real de la Purísima Concepción, custodiado por religiosos hipólitos (Gómez, 1997, p. 153), así como en el pago al diezmador, con sus recaudadores y empleados de la colecturía.

En 1767 el arzobispo de México, Manuel Rubio Salinas, indicó la importancia de la ciudad de Querétaro, pues tenía "dos parroquias, nueve conventos de hombres y dos de monjas, y así mismo dos casas de recogimiento" (citado en García, 1951, p. 97). El prelado dijo que ninguna parroquia de su obispado se sustentaba del diezmo y que sobrevivían de limosnas. De este modo, las dos parroquias existentes en Querétaro, la de Santiago y la de San Sebastián, no gozaban de los beneficios del diezmo y lo que se recolectaba sólo permitía el flujo de los productos, pero no de las ganancias, ya que llegaban al arzobispado para el sustento de la catedral.

Ya que el beneficio del diezmo no redundaba en la ciudad, el Ayuntamiento y la clerecía secular pretendían obtener el mayor beneficio económico con la secularización de las doctrinas franciscanas para que no saliera "de él el dinero que adquieren",[18] acción que el rey debía promover. Para procurar un mejor beneficio del diezmo en Querétaro, el Ayuntamiento y el corregidor solicitaron la fundación de una diócesis en 1800 y en 1803,[19] lo que evidentemente no se

[15] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 129, expediente 9.

[16] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 156, expediente 9; caja 167, expediente 39.

[17] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 156, expediente 9.

[18] APS, Juzgado Eclesiástico, legajo 113, s/n expediente, 1785, *Consulta del Ayuntamiento*, foja 5v.

[19] APS, Juzgado Eclesiástico, legajo 113, s/n expediente, 1800, *Memorial del Ayuntamiento*. Citaré la versión paleográfica del segundo memorial como *Memorial del 23 de febrero* de 1803, misma que me facilitó la doctora Cecilia del Socorro Landa Fonseca, a quien agradezco.

logró: lo único que se resolvió fue la división de los dos curatos en 1805, formando las parroquias de Santiago, San Sebastián, El Espíritu Santo, Santa Ana y La Divina Pastora.[20]

Por su parte, el virrey Azanza informó que en los vastos territorios de las provincias y en la división antigua de los obispados, según el aumento de la población, la desigualdad y "aspereza del terreno", la falta de uniformidad en su cultivo y su desproporción se observaban en el producto de los diezmos, por lo que era necesaria la "división de las iglesias catedrales y parroquiales, o a lo menos alguna variación en sus respectivos términos" (citado en Torre, 1970, p. 246). Ello promovió la realización de los informes hechos por el coronel Juan Antonio del Castillo y Llata, enviados en 1801 para fundar una diócesis en Valles, tomando espacios de aquellas de México, Puebla y Valladolid (Torre, 1970, pp. 173-234).[21] En sus informes, Del Castillo dijo que, de no ser suficiente el diezmo de esas demarcaciones, éste aumentaría si se administrase más de cerca poniendo más colectores, lo que beneficiaría a la Iglesia y al "haber del rey".

Si consideramos que el año común del diezmo colectado en Querétaro en el quinquenio 1796-1800 rondaba en los 43 mil pesos, y que el año común del líquido repartible en el arzobispado durante este quinquenio era de 504,883 pesos (Tedesco, 2014, p. 350), se puede calcular que la entrada queretana significaba el 8.5% de la gruesa decimal, 4.5% más que en la mayoría de las colecturías (Ortega, 2012, pp. 62-63); sin duda, un importante ingreso. Quizá por ello, el obispo Haro y Peralta informó al Consejo de Indias que era "superflua la erección de un nuevo obispado en Querétaro, llevándose a efecto la de San Luis Potosí" (citado en Paulín, 1963, p. 9). En efecto, en 1800 el rey consideraba "absolutamente necesario [...] se erigieran tres obispados";[22] a saber, Acapulco, San Luis Potosí y Veracruz. Con esta división, el arzobispado de México perdía muchos territorios. Además, hay que recordar que, para esa época, la fiscalidad eclesiástica de las rentas decimales estaba muy escasa por los préstamos forzo-

[20] Aps, Juzgado Eclesiástico, legajo 113, s/n expediente, s/f, *División de los curatos de Querétaro*.

[21] Contiene apéndices con los informes de don Antonio del Castillo y Llata.

[22] Accm, Acuerdos de Cabildo, legajo 5, ubicación 3.2.

sos que se hacían al haber del rey (Tedesco, 2010 y 2014; Ortega, 2010 y 2015), lo que amenazaba los intereses de la catedral de México.

Tal era la situación de la colecturía queretana dentro de la geografía decimal del arzobispado, y para que ésta tuviese un papel relevante, debía ser administrada por un colector, quien era el intermediario entre los causantes y los hacedores de la catedral. Para acercarnos a las dinámicas internas del dezmatorio, es conveniente analizar a uno de sus recolectores mediante las fuentes disponibles que nos permitan vislumbrar su proceder en la cobranza y la rendición de cuentas.

El colector Antonio de Poyatos

El 4 de agosto de 1786, los jueces hacedores emitieron un edicto en el que hacían promoción del partido de Querétaro y "sus anexos", cuya administración decimal estaba vacante por la muerte del anterior colector, el clérigo secular Juan Tadeo de la Peña, y solicitaban que cualquier interesado compareciera ante ellos, con el "seguro y fianza correspondientes", en los términos de ocho días.[23] Muy posiblemente se postuló para ello Juan Antonio de Poyatos, peninsular del reino de Murcia de aproximadamente 20 años, que duró en el cargo alrededor de 29 años y murió en 1815.[24]

Poyatos asumió su papel como fiel administrador de los bienes temporales de la Iglesia quizá más por los beneficios que ello le traería que por el cargo en sí mismo, aunque en la correspondencia que entabló con la Haceduría dejó de manifiesto sus intenciones. Él mismo asumió que se encontraba "en la estrecha obligación de mirar por la utilidad de los caudales de la Santa Iglesia [...] como en la de custodiar y asegurar todas las semillas y demás frutos", aunque junto

[23] Aps, Juzgado Eclesiástico, legajo 53, expediente 61.

[24] Aham, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 129, expediente 14, fojas 10-11. En el Padrón de 1791 aparece en la casa 15 de la calle del diezmo: "Don Juan Poyatos, europeo, del reino de Murcia, colector de diezmos, de 25 años, soltero, exento" (agn, Padrones, volumen 39). De los colectores que me ha sido posible registrar, éste fue uno de los que duró mucho tiempo.

a ello expuso el estado de la casa del diezmo, que necesitaba reconstrucción, pues además de ser el lugar donde se resguardaba el producto recolectado, era la alhóndiga donde la iglesia despachaba sus productos y era la casa del diezmador.[25] Su compromiso era tal que en otro momento expresó: "sin embargo, yo no pierdo, ni perderé instante en este trabajo, como en otro, que son incesantes en este diezmatorio [*sic*]", refiriéndose tanto a la entrega de cuentas como a la entrega del capital,[26] y en todo manifestó ser obediente puntualmente.[27]

El cumplimento del diezmero en pagar lo suyo a la Iglesia iba de la mano con la obligación de tasar y cobrarlo, de modo que no podía dirimir en favor de los causantes de ninguna manera, ya que incurrían "en excomunión mayor *latae sententiae* y otras penas, y censuras todos los que usurpan los diezmos, impiden su cobranza, dan para esto consejo, favor, y ayuda: estorban el arrendamiento, aumento, o beneficio de los diezmos".[28] Una de las dificultades a las que se enfrentó Poyatos fue la renuencia del pago, sobre todo por parte de clérigos. Por ejemplo, en 1791 el recaudador de campo[29] fue a la parroquia de Xichú, donde vivía el cura André Verona, que se negaba a pagar diezmo por una huerta desde 1789, apelando que no estaba obligado, pero se le recordó que los anteriores párrocos habían pagado por dicha huerta 10 pesos.[30]

En el mismo tenor, en 1794 el colector se enfrentó con el bachiller Manuel de Araujo debido a varios pagos pendientes desde 1792; el sacerdote apeló a los jueces hacedores porque por costumbre pagaban menos y, aunque no se localizó la resolución, se sabe por el recurso que Poyatos fue acusado de innovador.[31] Otro caso sucedió en la hacienda de Chichimequillas, bajo la administración de los carmelitas, por una deuda arrastrada desde 1733,[32] e igual que como ocurrió con el presbítero Araujo, el conflicto del diezmo se debió al cobro de leche y

[25] AHAM, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 129, expediente 14, foja 10r.

[26] AHAM, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 141, expediente 18, foja 1r.

[27] AHAM, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 141, expediente 43, foja 1r.

[28] IV CPM, libro 3, título XV, parágrafo 2.

[29] Ayudaba al colector en el reconocimiento de la décima en los lugares más alejados.

[30] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 129, expediente 9.

[31] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 130, expediente 19; caja 134, expediente 33.

[32] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 28, expediente 25.

derivados que al parecer no se habían cobrado con anterioridad, y por ello era acusado de innovar en la costumbre. Ante estos casos, cabe pensar que Poyatos era un principiante en el cobro del diezmo, o bien, que acusar al colector de innovador era un recurso común para evitar el pago.

Los conflictos con los eclesiásticos por el pago decimal podían ser arrastrados por varios años, e inclusive solían ser recurrentes por falta de pago. En el caso del diácono José Mariano Ramos, el colector le exigió en 1799 el pago del diezmo de la huerta de San Javier que tenía arrendada, cuyo adeudo se acumulaba desde hacía tres años, así como del molino de la huerta de San Antonio, con una deuda de un año; el clérigo se excusó afirmando que ya había dado algunos pagos, pero que el colector no le había hecho recibo.[33] En 1801, nuevamente fue acusado Ramos ante los jueces hacedores, pues a pesar de que se le perdonaron ciertos pagos, debía aún parte de aquellos, sumando los de 1799 y 1800. El clérigo dijo que asumiría su responsabilidad, pero que no tenía dinero y que el diezmo anteriormente no se pagaba por manifestación sino por "igua-la", es decir, por un ajuste en el trato.[34]

Un caso de mayor trascendencia para el colector Antonio Poyatos fue el enfrentamiento que tuvo con el presbítero Pedro Fernández del Rincón. En 1807 solicitó el pago de los diezmos de 1800 a 1805 a Ignacio Rincón y al presbítero Pedro Rincón, hermanos y administradores de los bienes del difunto Juan Rincón, dueño de la hacienda de Carranza. El colector ya les había solicitado el pago desde tiempo atrás y aquellos amigablemente le daban plazos de pago que nunca cumplían, excusándose con el "extravío de papeles y apuntes de la hacienda, y otras cosas a este tenor". Ante la situación, Poyatos resolvió hacer uso de la "fuerza", enviando oficios del corregidor "para impetrar el Real Auxilio", pero de nada sirvió.[35]

El diezmero continuó enviando a los hermanos Rincón diversos oficios, hasta que se formó un expediente "ridículo con total desprecio de los derechos de

[33] Aps, Juzgado Eclesiástico, legajo 148, s/n expediente, 1799, *Don Juan Antonio Poyatos*.

[34] Aps, Juzgado Eclesiástico, legajo 148, s/n expediente, 1801, *México y marzo 30 de 1801*.

[35] Aps, Juzgado Eclesiástico, legajo 117, s/n expediente, 1807, *Señores Jueces hacedores*.

la Santa Iglesia" porque la deuda fue asumida verbalmente ante juez. Según el colector, todo el asunto había desembocado en que inclusive la justicia parecía estar confabulada para que no procediera y se dieran largas. Para sofocar la ejecución del pago, el "licenciado" Rincón mandaba "respuestas irrisorias, fastidiosas y de puro entretenimiento, y con absoluto desprecio de las exposiciones y sólidos fundamentos de todos mis oficios", y procedió de distintas maneras; cada vez usaban un nuevo recurso que la justicia les aceptaba.[36] El colector manifestó su indignación así:

> Parece no puede ser más patente el mal proceder del juez y la coligación para contemplar a la parte, [...] con la absoluta negativa de la administración de justicia. De manera que un asunto, como este ejecutivo, y de tanta seriedad y respeto ha venido a ser entre juez y asesores un teatro, el más ridículo, fastidioso y abominable, de que en su clase no habrá ejemplar.[37]

En 1807 resolvió el doctoral que el expediente dejaba ver la intromisión y el beneficio hacia el causante por parte del juez local, y ordenó que el padre Rincón, que fue quien asumió la responsabilidad administrativa de la hacienda, pagara los diezmos de 1803 a 1805, ya que había manifestado haber pagado al corregidor los años de 1801 a 1802. Se le notificó al padre Rincón en 1808, pero su deuda la terminó de cubrir hasta 1810. La renuencia al pago decimal, como confirma Ortega en su estudio (2015), fue una condición que posibilitó el decaimiento en la captación de dicho impuesto, que conforme avanzó el siglo XIX fue declinando. Si los clérigos que debían cumplir enteramente con el mandamiento del diezmo eran renuentes al pago, ¿qué se podía esperar de los causantes seglares?

El único modo de absolución en la "usurpación de los diezmos" era la restitución del daño, aunque los adeudos se pagaran tardíamente. Esta forma de

[36] APS, Juzgado Eclesiástico, legajo 117, s/n expediente, 1807, *Expediente formado por el colector*.

[37] APS, Juzgado Eclesiástico, legajo 117, s/n expediente, 1807, *Expediente formado por el colector*, foja 3r.

proceder se puede confirmar con la resolución que el doctoral de la catedral de México en 1795 dio al pleito entre Poyatos y Pedro Garza, dueño de una "gran huerta". El doctoral afirmó que el diezmo no se le debía al diezmador, sino a Dios, y por más que los causantes trataran de engañar a la Iglesia "con composiciones ventajosas, nunca cumplirían con el precepto Eclesiástico y Real que manda pagar íntegramente los diezmos, y por consiguiente estaban obligados en conciencia a la restitución".[38] Lo mismo que a Garza le aconteció a los ganaderos Francisco Antonio Alday[39] y José González Roxo,[40] así como al arrendatario de la Hacienda de El Capulín, Juan José Levario, por mencionar algunos.[41]

Además de la renuencia al pago, el colector se enfrentó a conflictos por los límites entre obispados. En 1791, Poyatos recibió informes de uno de sus colectores de campo en la zona de Tetillas,[42] ante la situación de que el colector Manuel José de Arce, sacerdote de la diócesis de Michoacán, había tomado diezmos de aquel lugar y que los causantes le habían negado el pago e inclusive lo habían corrido. Sin embargo, el colector vecino respondió que no era así, sino que más bien el recaudador de Tetillas era un innovador por cobrar el diezmo a los indios de sus propiedades, práctica que no se realizaba, ya que los indios sólo debían dar lo que les correspondía de los frutos de Castilla. Aunque se resolvió que Arce no se entrometiera en los límites, el clérigo acusó a Poyatos de innovador.

Hacia 1809, con el estallido de la guerra independentista mermaron las entradas a la colecturía, y Poyatos y sus dos hijas se encontraban enfermos. La precaria salud del colector para desempeñar su labor, la entrada de granos indebidos y el miedo de que las haciendas que poseía fueran asaltadas por los rebeldes motivaron a Poyatos a que decidiera vender primero sus semillas, comprometiendo

[38] APS, Juzgado Eclesiástico, legajo 116, s/n expediente, 1795, *Expediente promovido por el colector*, foja 9f.

[39] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 129, expediente 10; Colecturía, caja 130, expediente 7.

[40] AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 141, expediente 44.

[41] APS, Juzgado Eclesiástico, legajo 118, s/n expediente, 1796, *México y marzo 2 de 1796*.

[42] AHAM, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 141, expediente 43.

así las semillas de la colecturía. Tras su muerte, este estratégico movimiento le trajo repercusiones a su esposa, Juana de Berdeja, quien quedó como albacea testamentaria y, al mismo tiempo, heredó una serie de deudas tanto a acreedores locales como a la Haceduría de las entradas de 1812 a 1815, asunto que se extendió hasta 1818.[43] La viuda también heredó el odio acumulado contra su esposo por parte del bachiller Pedro Fernández del Rincón.

La reconstrucción de la casa decimal

Otra de las dificultades a las que se enfrentó Antonio de Poyatos fue la reconstrucción de la casa decimal,[44] pues en 1742 el colector Juan de Dios Martínez Viana advirtió que dos cuartos que servían de bodega, así como sus techos y paredes de adobe, se encontraban en ruinas.[45] Por ello, tras recibir la colecturía en 1787, Poyatos envió a los jueces hacedores una relación de la calidad del recinto, que encontró en "deplorable situación" y cuyas "bodegas tan precisas que había", así como la casa, estaban "arruinadas e inservibles"; decía que para evitar el "peligro próximo que amenaza, por de contado se debían demoler y echar al suelo algunas paredes que se advierten demasiadamente declinadas y desquiciadas".[46] Para 1788 el colector Poyatos envió nuevamente un informe, adjuntando ahora el parecer del maestro constructor[47] de la catedral de México, el arquitecto José Damián Ortiz, quien evaluó el estado de la casa decimal, así como lo necesario para su reedificación. El cabildo catedralicio aceptó la obra tasada en 8,220 pesos, haciéndose cargo del proyecto Manuel Soria.[48]

43 AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 167, expediente 39.

44 Lo que se llamó Calle Real, hoy Madero, exactamente entre Ocampo y Ezequiel Montes, solía ser la Calle 1ª de San Felipe, en la esquina con Ocampo, o antes Calle del Diezmo; ahí se encontraba la casa decimal.

45 AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 57, expediente 26.

46 AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 129, expediente 14, foja 10.

47 AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 129, expediente 14, fojas 12-15.

48 Según el padrón de 1791, vivía en las casas 3 y 4 de la Calle 1ª de San Felipe, y dice al respecto: "Don Manuel Soria, Español, natural de esta ciudad, encomendero de la Alhóndiga, de 40 años, exento, casado con Doña Josefa Roxas, española. 1 hijo, José Miguel, boticario, de 15 años, exento. 3 hijos y 2 hijas menores. Y su madre arrimada" (AGN,

Los trabajos se iniciaron en mayo de 1788 con la demolición de la vieja construcción; se pagaron dos reales a cada peón por día de trabajo y los maestros percibieron un poco más. La construcción finalizó en septiembre de 1791 con un costo de 17,105 pesos, sin agregar el pago de Manuel Soria, quien dirigió la obra, hizo la compra de materiales y pagó los sueldos. Aunque Soria asumió la responsabilidad de los trabajos de reedificación sin recibir beneficio alguno, sino hasta la conclusión, cuando solicitó a los jueces que le recompensaran por dicho servicio.[49] Poyatos solicitó que se le pagase un peso diario por la dirección, según costumbre, cantidad que fue confirmada por Damián Ortiz, maestro mayor de la catedral, quien agregó que por el trabajo de la compra de materiales y el pago de sueldos se le diesen 500 pesos por año.

El monto total por el servicio que realizó Soria en 128 semanas fue calculado en 2,112 pesos, los cuales rechazó por parecerle muy poco, de modo que solicitó que le aumentasen no el fijo de 500 pesos por año, sino el de un peso diario, que se le hacía "un corto premio". Entonces, los jueces hacedores levantaron sospecha contra él, pues insistía en que debían pagarle más, y al analizar a fondo los cuadrantes que envió, vieron que había inconsistencias, ya que entre lo costeado por Damián Ortiz y los costos finales había el doble de diferencia: de los 8,200 pesos que se previeron a los 17,105 gastados.[50]

Al reducir gastos superfluos del monto final de materiales, el doctoral se dio cuenta de que el director tuvo dos ayudantes para sus labores que recibieron sueldos, lo que era demasiado para ser una "obra tan pequeña", y se resolvió que 1,045 pesos era una paga muy alta por los servicios del administrador. Soria, al tratar de recibir más de los 2,112 pesos que propuso como pago final el maestro mayor de la catedral, se tuvo que conformar con los 1,045 pesos que definieron el doctoral y el cabildo como "superabundantemente pagado".[51]

Padrones, volumen 39).

49 AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 129, expediente 14, fojas 1, 5-6 y 8.

50 AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 141, expediente 15, foja 46.

51 AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 129, expediente 14, foja 17.

Antonio Poyatos intervino diciendo que el cálculo del doctoral había sido muy bajo, con la intención de "facilitar" la licencia "para una empresa tan útil y de tanta necesidad".[52] Agregó que el valúo de Ortiz no consideraba la compra, el derrumbe y el levantamiento de cimientos de una accesoria y corral que se compraron para ampliar la colecturía.[53] También argumentó que los beneficios que desde entonces se recaudaran serían mejores, de manera que, desde que se terminó la obra, se pagaban los costos de construcción con lo recaudado en maíz de 36 mil pesos. Al ver el cabildo la buena fe con que procedió el colector sólo disminuyeron los costos que consideraron superfluos.

Lo que el cabildo aceptó por la obra, ya por la apelación de Poyatos o por considerarlo en justa razón, fue un total de 17,817 pesos, resultado de recortar 334 pesos de gastos considerados superfluos y de dar por bien pagado al director de obras 1,045 pesos, restándole al propuesto por Ortiz 1,065 pesos. Los expedientes consultados no informan más allá de esta resolución del cabildo. Con esta obra de Poyatos queda de manifiesto la importancia de la casa del diezmo dentro de la colecturía, pues su buen estado permitía el correcto almacenaje y la venta de semillas y, por lo tanto, el aumento en los ingresos y el pago del colector, un gasto necesario por un beneficio conveniente.

La recolección de semillas

Tras la reconstrucción de la casa decimal, se percibió un aumento en los ingresos de la colecta, ya que previamente el líquido no superaba los 30 mil pesos, mas tan sólo en 1791 el ingreso por semillas fue de 36 mil, para 1796 el líquido fue de 43,002[54] y en 1800 de 45 mil pesos libres.[55] Es fácil percibir con estos

[52] AHAM, Cabildo, Haceduría, caja 129, expediente 14, foja 19.

[53] Por cierto, dicha accesoria y corral eran propiedades legítimas de Soria, quien los vendió a Poyatos para tal empresa.

[54] AHAM, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 141, expediente 18.

[55] Los cálculos que hago en este pequeño apartado son míos y son aproximados con base en las fuentes citadas, ya que las fuentes no expresan abiertamente las cifras: algunos documentos registran la cantidad en granos y el costo por cargas, fanegas o arrobas. Tampoco expreso las cantidades totales con reales y granos u octavos, sino sólo en

datos que, para finales del siglo XVIII, la recolección decimal de las semillas fue más importante que la del ganado. Las fuentes consultadas tanto en los archivos del arzobispado de México como en los del cabildo catedralicio y del juzgado eclesiástico de Querétaro sólo permiten reconstruir una pequeña serie, con claros faltantes, de las semillas diezmadas en la colecturía entre 1806 y 1815, ya que muy poco se menciona del diezmo de ganados o de otros productos.

En cuanto a semillas, las haciendas que diezmaban a la colecturía de Querétaro eran: Amazcala, Atongo, Balvanera, Bravo, La Griega, Carranza, Juriquilla, Barranca, Gamboa, Carrillo, Buena Vista, Jurica, Lo de Casas, San Juanico, Comunidad, Lagunillas, San Miguelito, Colorado, Jofre, Miranda, Obrajuelo, Salitrillo, Monte del Negro, Montani, San Pedro Mártir, Tlacote el Bajo, Vegil, Machorra, Santa Cruz, Jacal Grande y Tlacote el Alto, sin considerar las huertas y haciendas pertenecientes a Casas Viejas y Real de Minas de Xichú. Por su parte, los pegujales[56] eran los siguientes: del Partido de los Cues, del de Punto y Jofre, del de Balvanera, del de Santa Catalina, del de San Vicente y San Isidro, del de Monte del Negro, del Muerto, del de Vegil, del de Bravo, de la Capilla, de San Pedrito, del Batán y de Lagunillas.[57]

El maíz escaseaba y subía de precio a principios del siglo XIX (Young, 1992, pp. 236-237), periodo en el que Querétaro pasó de la producción ganadera a la cerealera (Pérez, 1991, p. 218).[58] El Ayuntamiento de Querétaro creía que el "argumento decisivo del aumento de la agricultura, era el notable incremento de los diezmos";[59] nada más ambiguo, porque el aumento del ingreso decimal no significaba un aumento en la producción. De este modo, la siguiente interpretación no es unívoca, sino que permite darnos una idea de la economía agrícola

pesos. En cambio, los precios de las semillas los expreso en reales para que se perciban los cambios. Es necesario saber que 1 peso equivalía a 8 reales y 1 real a 12 granos.

56 Un "pegujal" era una pequeña porción de terreno que el dueño de una finca agrícola cedía al guarda o al encargado para que la cultivara por su cuenta como parte de su remuneración anual.

57 AHAM, Cabildo, Haceduría, Colecturía, caja 157, expediente 38.

58 El periodo de estudio es considerado como una fase productiva de economía agrícola, según el análisis de los diezmos: economía pastoril (1673-1731), economía agropecuaria (1732-1777) y economía agrícola (1797-1804) (Pérez, 1991, p. 217).

59 *Memorial del 23 de febrero de 1803*, foja 10v.

de la región, puesto que la recolección no reflejaba de ningún modo el 10% de la producción. Esto se debía a que la tasación, las formas de pago y los precios variaban, y a que algunos ingresos se reportaban en otros años.

Para 1809 se informó que el prospecto de semillas y ganado en el quinquenio de 1805 a 1809 fue de 105,334 pesos, por lo que el año común fue de 21 mil pesos, muy bajo comparado con el quinquenio de 1796 a 1800, de 43 mil pesos. En el prospecto por semillas de 1809, el aproximado fue de 10,533 pesos, y existen informes de 1806 y 1807[60] que dan cuenta de las semillas diezmadas, concepto por el cual lo que se captó fue muy por debajo de los 10 mil pesos, si bien los documentos no registran precios de semilla y en tales aproximaciones no se suman los costales de mazorcas por no haber equivalente en fanegas. Por la falta de precios, para 1806 y 1807 se tomaron aquellos de 1809 para tener un acercamiento del prospecto de semillas en tales años (tabla 1).

Tabla 1

Año	Cantidad
1805-1809	10,533 p Año común
1806	2,250 p
1807	2,108 p
1809	3,125 p
1813	19,588 p
1814	24,457 p
1815	7,784 p

Relación de ingresos de semillas por años[61]

[60] Todos los datos expuestos en este apartado los he tomado de: AHAM, Cabildo, Haceduría, Jueces Hacedores, caja 156, expediente 9; caja 167, expediente 39; Colecturía, caja 157, expediente 38, y del documento citado en Suárez y Jiménez, 2001, pp. 646-649.

[61] Fuente: elaboración propia

Para 1813, 1814 y 1815, los documentos son más detallados y las cantidades calculadas más confiables; sin embargo, de 1813 y 1814 es apreciable un incremento,[62] con una visible caída en 1815 (tabla 1). La explicación de la alza en la captación posiblemente se debió al alza de los precios de las semillas causada por la guerra de Independencia, así como a la aparición de un nuevo producto diezmado: el garbanzo. Comparando los precios de semillas se puede apreciar que estos aumentaron considerablemente de 1809 a 1813. Asimismo, entre 1813, 1814 y 1815, los precios del trigo, el maíz y el frijol se modificaron muy poco y, en cambio, los de la cebada y el chile tuvieron movimientos considerables, bajando y subiendo, y en general siendo poco estables. En el caso del garbanzo, su precio permaneció igual en 1814 y subió en 1815. Estos caprichosos movimientos de los precios de las semillas manifiestan la conflictiva situación social y económica que se vivía frente a la guerra (tabla 2).

Tabla 2

Semilla	1809	1813	1814	1815
Trigo	4 r	7.5 r	7.25 r	7 r
Maíz	2 r	12 r	8.5 r	9 r
Frijol	2 r	12 r	8.5 r	9 r
Cebada	1 r	14 r	10 r	12 r
Garbanzo	-	32 r	32 r	24 r
Chile	16 r	42 r	32 r	60 r

Relación de precios de semillas por año[63]

Cabe aclarar que los precios fueron promediados, pues variaban según la calidad y el tipo de venta, y si ésta era al menudeo o al mayoreo; en el caso del chile, variaba además por su especie. Por ejemplo, en 1813 el frijol se vendió a los

[62] No he localizado información correspondiente a 1810, 1811 y 1812.

[63] Fuente: elaboración propia.

siguientes precios en reales: 16, 12, 18, 12, 9, 10 y 8, con un promedio de 12. En el caso del chile, para el mismo año, los precios en reales fueron los siguientes: colorado bueno a 35, colorado malo picado a 16, pinto colorado a 32, pasilla bueno a 48, pinto pasilla a 44.8 y Xure a 17. Estos fueron solamente los precios de los chiles vendidos en Querétaro, pero también se vendían en México a diferentes costos.

La diversidad de los precios en las semillas que manifiestan las fuentes posiblemente obedecen a los precios del mercado, pero también a las necesidades del producto, como en el caso de las semillas que evidentemente estaban "malas" o "picadas", donde el colector no quería perder la oportunidad de obtener ingresos. Los informes dejan ver el compromiso de Poyatos ante los hacedores de describir el registro de las semillas, darle salida a los productos y entregar los mayores ingresos, si no por el bien de los caudales de la iglesia, sí por su propio bien. Sin embargo, los informes mejor detallados fueron los mandados a elaborar por la esposa de Poyatos, tras la muerte de éste, que corresponden a los años de 1813 a 1815, cuando fue acusado de haber vendido primero sus semillas que las del diezmo y ahora debía esos años a la iglesia; en ese momento los precios se diversificaron, pues la esposa debía entregar cuentas claras.

Inferencias

El trabajo del colector de Querétaro, Antonio de Poyatos, pudo reconstruirse con base en diversas fuentes, como el pleito con los causantes, los informes de la reconstrucción de la casa decimal, los de semillas diezmadas y los de adeudo mandados hacer por su esposa. De este modo, el presente ensayo pone de manifiesto la importancia de la colecturía en la palestra episcopal, pues la región fue de gran interés en el reino y el obispado al tener una economía basada en la producción agrícola, por lo que desde muy temprano el obispado de Michoacán puso la mira en ella. A principios del siglo xix pretendió ser autónoma como

mitra, intento que no fructificó, pues la intención de crear más obispados amenazaba a la mitra de México, que vería reducidos su territorio y sus ingresos decimales, acosada por los intempestivos subsidios reales.

Por otro lado, analizar la práctica del colector de diezmos, Antonio Poyatos, abre una ventana al mundo de la administración local de los bienes de la Iglesia, en cuya cotidianidad se tuvo que enfrentar a la renuencia al pago, sobre todo por parte de los clérigos, quienes se suponía que debían cumplir cabalmente los preceptos eclesiásticos. La reconstrucción de la casa del dezmatorio manifestó las necesidades y las logísticas a las que se enfrentaba el colector, así como el hecho de que, como buen administrador, debía ver por el beneficio y "utilidad de los caudales de la Iglesia". Respecto a esto, se puede concluir que la reconstrucción, sin lugar a dudas, posibilitó el aumento de los ingresos a la catedral y permitió que la administración fuera más eficaz, evitando la pérdida de los granos.

Finalmente, mediante la revisión de las cuentas e informes del colector logramos tener una idea de la producción de granos y de los precios de las semillas diezmadas, para tratar de entender las lógicas económicas, aunque para ello faltan todavía muchas miradas retrospectivas. De manera general, el presente ensayo exhibió la complejidad que representa el entender las dinámicas de una región económica como la colecturía decimal, y pone en la palestra de la historia la importancia del recolector de diezmos.

Referencias

Archivo

Aps: Archivo de la Parroquia de Santiago, Querétaro.

Aham: Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Accmm: Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México.

Agn: Archivo General de la Nación, México.

Documentos

III CPM: *III Concilio Provincial Mexicano*.

IV CPM: *IV Concilio Provincial Mexicano*.

Recopilación: *Recopilación de Indias 1680*.

Bibliografía

Aguirre, R. (2012a). José Lanciego, Arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe v, 1712-1728. *Fronteras de la Historia*, *17*(2), 75-101.

_____. (2012b). *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artiga Editores.

Alves, A. y Sánchez, E. (2011). Historiografía del diezmo eclesiástico en Iberoamérica: los casos de Brasil y México. En *Las cuentas demográficas y económicas de la España moderna* (conferencia llevada a cabo en el x Congreso Internacional de la AEHE, Sevilla, España). Recuperado de: https://www.aehe.es/wp-content/uploads/2011/09/historiografia-del-diezmo_exlesiastico-en-iberoamerica.pdf

Brading, D.A. (1994). *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bribiesca, M.E., Flores, G. y Arellano, M.J. (2013). Diez para Dios. El diezmo y su arrendamiento en el Valle de Toluca, 1650-1700. *Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, *XII*(24), 45-65.

Corvera, M. (2017). De la bonanza al ocaso. Las colecturías de Taxco y sus alrededores entre 1783 y 1833. En A. Ibarra (coordinadora), *La independencia en el sur de México* (pp. 105-152). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.

Cuevas, M. (1928). *Historia de la Iglesia en México* (tomo v). Estados Unidos: Editorial Revista Católica.

García, J. (1951). *Bulario de la Iglesia Mejicana*. México: Editorial Buena Prensa.

Gómez, E. (1997). *Querétaro en 1743, Informe presentado al rey por el corregidor*. México: Gobierno del Estado de Querétaro.

Mazín, O. (2010). Clero Secular y orden social en la Nueva España de los siglos xvi-xvii. En M. Menegus, F. Morales y O. Mazín (editores), *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias* (pp. 39-202). México: Bonilla Artigas Editores.

Ortega, C.A. (2012). La recaudación decimal en el Arzobispado de México: entre la esperanza y la desilusión (1821-1833). En R. Laguarda (coordinador), *Representaciones y prácticas sociales. Visiones desde la historia moderna y contemporánea* (pp. 55-91). México: Instituto Mora.

_____. (2010). Fiscalidad eclesiástica y guerra de independencia en el arzobispado de México, 1810-1821. En *Guerra y fiscalidad en la América colonial (siglos xvi-xix)* (ponencia en el Segundo Congreso Latinoamericano de Historia Económica y Cuarto Congreso Internacional de la Asociación Mexicana de Historia Económica). Recuperado de: http://www.economia.unam.mx/cladhe/listado_ponencias.php?iSimposio=5&NomSimposio=War%20and%20Fiscal%20Systems%20in%20Colonial%20America%20(xvIth-xixth%20centuries)

_____. (2015). *El ocaso de un impuesto. El diezmo en el Arzobispado de México, 1810-1833*. México: Instituto Mora.

Paulín, F. (1963). *La Bula de Erección del Obispado de Querétaro* (tomo ii). México: Jus.

Pérez, P. (1991). Los factores de la conformación regional en México (1700-1850): modelos existentes e hipótesis de investigación. En P. Pérez (compilador), *Región e historia en México, 1700-1850* (pp. 207-236). México: Instituto Mora.

Rubial, A. (1998). La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo xvii. *Relaciones*, *xix*(73), 237-272.

Suárez, M. y Jiménez, J.R. (2001). *Del reino a la república, Querétaro 1786-1823* (tomo I). México: Gobierno del Estado de Querétaro.

Super, J.C. (1983). *La vida en Querétaro durante la Colonia 1531-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tedesco, E.M. (2014). *Diezmo indiano: La fiscalidad eclesiástica frente a la ofensiva borbónica y la guerra de independencia (diócesis de México, Guadalajara y Michoacán, 1750-1821)* (tesis doctoral). El Colegio de México, México.

_____. (2013). *Los ingresos de la fiscalidad eclesiástica durante la guerra de independencia. Arzobispado de México y obispados de Michoacán y Guadalajara, 1810-1821* (ponencia en las Segundas Jornadas de Historia Económica de la AMHE). Recuperado de: http://www.amhe.mx/jornadas/ponencias2013/p27.pdf

_____. (2010). Fiscalidad eclesiástica y guerra: los diezmos novohispanos entre las necesidades financieras borbónicas y las exigencias de los conflictos armados de la independencia (1790-1821). En *Guerra y fiscalidad en la América colonial (siglos XVI-XIX)* (ponencia en el Segundo Congreso Latinoamericano de Historia Económica y Cuarto Congreso Internacional de la Asociación Mexicana de Historia Económica). Recuperado de: http://www.economia.unam.mx/cladhe/listado_ponencias.php?iSimposio=5&NomSimposio=War%20and%20Fiscal%20Systems%20in%20Colonial%20America%20(xvIth-xixth%20centuries)

Torre, E. (1970). Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles. *Estudios de historia novohispana*, (3), 173-234.

Young, E. (1992). *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*. México: Alianza Editorial.

Yáñez, E.D. (2018). *Cleros en pugna. Tensiones entre el clero secular y los franciscanos por las prácticas de primacía eclesiástica en Querétaro, 1704-1759* (tesis de maestría). Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Zahino, L. (1996). *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800, Tradición, reforma y reacciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CAPÍTULO IV

Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo porfirista: las "Guerrillas", 1885-1887

Sergio Rosas Salas[1]

Introducción

Desde 1867, los católicos mexicanos se adaptaron al nuevo régimen liberal a través del abstencionismo político y el trabajo en actividades académicas y educativas. Identificados como los antiguos conservadores, en 1870 apuntaron, a través de *La Voz de México*, que la política les era un terreno ajeno, dedicados como estaban a lo puramente religioso (Adame Goddard, 1991: 14-19). Sin embargo, como ha señalado Erika Pani, ya durante el segundo gobierno de Porfirio Díaz, entre 1884 y 1888, la prensa católica fue una dura crítica del régimen, justamente gracias a que se concebía a sí misma como ajena al régimen político y al liberalismo (Pani, 2010: 148).

El cambio respondió al relevo generacional de los periodistas católicos. El primer atisbo de esta vuelta de tuerca llegó con la publicación de *El Tiempo*, periódico fundado en julio de 1883 por Victoriano Agüeros. Entre 1885 y 1887, uno de sus redactores más importantes, Trinidad Sánchez Santos, escribió en el rotativo cincuenta artículos de opinión con el título de "Guerrillas".[2] A partir de ellos, en las líneas que siguen analizaré el discurso que Sánchez Santos desa-

[1] Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego". Correo electrónico: sergiofrosas@yahoo.com.mx

[2] Las "Guerrillas" fueron reimpresas en dos volúmenes independientes en 1891, sin apuntar al autor. Cf. *Guerrillas publicadas en* El Tiempo, *Diario Católico*, tomo I, México, Imprenta de "El Tiempo" a cargo de F. Montes de Oca, 1891 (Biblioteca de "El Tiempo", volumen I) y *Guerrillas publicadas en* El Tiempo, *Diario Católico*, tomo II, México, Imprenta de "El Tiempo" a cargo de F. Montes de Oca, 1891 (Biblioteca de "El Tiempo", volumen II).

rrolló en los primeros años de su labor periodística. Sostengo que en aquel periodo la base de su pensamiento fue la crítica al liberalismo, el cual consideraba esencialmente una ideología anticlerical. Desde tales presupuestos, el periodista criticó el régimen de Díaz, al mismo tiempo que defendió la participación de los católicos en la discusión de las problemáticas sociales del país, mas no en la política. En ese sentido, el presente artículo es un acercamiento inicial a los primeros años del ejercicio periodístico de Sánchez Santos.

Aún son escasos los estudios sobre el periodista tlaxcalteca. En 1945, Luis Islas García (1945: 9-118) publicó, en una antología de editoriales, el primer estudio biográfico sobre él. El mismo año, el canónigo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz (1945; 1947), ofreció el primer tomo de una amplia antología de sus textos, con una "semblanza biográfica" con mayor rigor documental que la de Islas. Dos años más tarde, en 1947, apareció el segundo tomo de aquellas *Obras Selectas*, dedicado a los trabajos periodísticos. Si bien Islas y Márquez construyen una visión apologética, a sus trabajos se deben aún las mejores biografías sobre Trinidad Sánchez Santos.

Un segundo momento de interés llegó con los estudios más amplios acerca del pensamiento y la labor de los católicos en el porfiriato. En su trabajo pionero, Jorge Adame Goddard consideró a Sánchez Santos como uno de los jóvenes periodistas que, sin rechazar a los católicos conservadores, empezó a preocuparse por cuestiones sociales a partir de la década de 1890, siguiendo las directrices de la encíclica *Rerum Novarum*. Por su parte, Manuel Ceballos Ramírez lo consideró "un [católico] social con fuertes vinculaciones tradicionalistas" (Ceballos Ramírez, 1991: 156). Tales lazos lo hicieron, apunta, un militante intransigente y combativo que defendía a la Iglesia frente a las posturas liberales (Ceballos Ramírez, 1991: 128). Siguiendo las ideas de Ceballos, Richard Weiner dedicó un artículo al pensamiento económico de Trinidad. Su conclusión señala que éste defendía una sociedad corporativa y vertical, en la cual debía regir, antes que el mercado y el capitalismo, la moral católica; para Weiner (2001), el objetivo final de tales postulados era expandir el rol de la Iglesia católica en

la sociedad civil. En conjunto, los trabajos citados han identificado a Trinidad Sánchez Santos como uno de los laicos más destacados del catolicismo social, a partir de la década de 1890.

Debido a lo anterior, los estudios sobre el periodista se han centrado en dos momentos de su trayectoria: la fundación de *El País*, en 1899, y las editoriales de 1910 y 1911, consideradas parte importante del inicio de la revolución maderista. Ambas fechas dependen de su obra más reconocida, la fundación del periódico arriba citado. Como apuntó Luis Islas García (1945: 74) y repitió Ceballos Ramírez (1991: 146), *El País* fue una "revolución periodística" que generó no sólo un periódico de combate contra el régimen porfirista, sino una tribuna cotidiana del catolicismo social en el país a partir de la cual los católicos pudieron ser un nuevo actor en la escena pública.

A pesar de estos avances, los trabajos en torno a su vida y obra han dejado de lado los primeros años de su labor en la prensa. Así, en el presente artículo pretendo contribuir al estudio de las posturas que Trinidad Sánchez Santos desarrolló en la década de 1880, un periodo no atendido de su trabajo. Considero que en su colaboración en *El Tiempo* desplegó los elementos centrales de su pensamiento posterior, especialmente la crítica al liberalismo y al régimen porfirista. Asimismo, el estudio del trienio que va de 1885 a 1887 muestra un aspecto que sus primeros biógrafos señalaron, pero que apenas ha llamado la atención de los estudiosos contemporáneos: el contacto con las generaciones anteriores de periodistas católicos.

Como he mencionado, la fuente primaria de este trabajo son las "Guerrillas" que Sánchez Santos publicó en *El Tiempo* entre 1885 y 1887. El artículo está dividido en tres partes. En la primera, comento la formación del periodista en el Seminario de Puebla, destacando las improntas que tales años dejaron en su posterior visión de la situación política y social del país. En la segunda, me ocupo de sus primeros años en la ciudad de México, entre 1879 y 1883, insistiendo en su contacto con los antiguos conservadores Alejandro Arango y Escandón e Ignacio Aguilar y Marocho, y con el periodista Victoriano Agüeros. Por últi-

mo, en la tercera parte analizo la postura que Sánchez Santos desarrolló en sus "Guerrillas", haciendo énfasis en su crítica al liberalismo. Cabe señalar que he conservado la acentuación original en las citas.

Hogar de mi infancia

José de la Trinidad Valentín Francisco de Paula Sánchez Santos nació el 14 de febrero de 1859 en la hacienda de San Bernardino, en San Pablo Zitlaltepec, Tlaxcala (Márquez y Toriz, 1945: p. 14). La muerte de Mariano Sánchez, exgobernador de aquel estado y su padre, obligó a su familia a emigrar a Puebla. Fue en aquella ciudad donde se formó, ingresando a los 10 años al Seminario Conciliar Palafoxiano, en el cual estudió durante una década, entre 1869 y 1878, y completó los cursos de humanidades, filosofía, teología y derecho.

Los trabajos sobre el Seminario en la segunda mitad del siglo xix aún están por hacerse, si bien es palpable que, por lo menos hasta el primer lustro de 1880, se trató de una etapa de profunda crisis material. En febrero de 1861, los edificios de esta institución fueron ocupados por el gobierno estatal y, a partir de entonces, maestros y alumnos transitaron de un edificio a otro. Durante la estancia de Sánchez Santos, el Seminario se encontraba en la calle del Correo Viejo, en un edificio poco propicio para la enseñanza (Covarrubias, 1896: 98). Según el testimonio de Sánchez Santos, los alumnos recibían allí "las explicaciones en una caballeriza, sentados a los bordes del pesebre" (Covarrubias, 1896: 98). La trashumancia del Seminario impidió la reforma de los planes de estudio, que se logró concretar hasta el 10 de diciembre de 1885, con la fundación de la Academia Teo-jurista de Santo Tomás de Aquino de Puebla.[3] Anteriormente, el Seminario no podía otorgar grados de bachiller, licenciado y doctor, por lo que los alumnos que completaron sus estudios en la década de 1870 no alcanzaron ningún título académico.

[3] La fundación se hizo gracias a un rescripto del papa León xiii, fechado el 7 de julio de 1883 (Anaya, 1896: 10).

Sánchez Santos completó la currícula de estudios ofrecida en el Seminario (Valle, 1851: s/p), dedicando sus dos primeros años al estudio de la gramática latina y castellana, "el curso de humanidades". La base de éste fue Nebrija y una selección de autores clásicos como Virgilio, Ovidio y Cicerón. Alumno aprovechado, el latín y la pureza de la lengua fueron distintivos de su escritura a lo largo de su labor periodística.

Por su parte, la teología se estudiaba en Santo Tomás de Aquino. La recuperación de la tradición tomista de 1769 en Puebla databa de las reformas de Fabián y Fuero, razón por la cual sus maestros también se habían formado en esta tradición. Pocos años después de que Sánchez Santos concluyera sus estudios, con la fundación de la Academia, en 1885, esta tradición tomista fue recuperada por el Seminario, adecuándola a la nueva posición de la Iglesia en la sociedad, tras las Leyes de Reforma. La última parte de sus estudios, la de jurisprudencia, estuvo basada en Heinecio. Según apunta Pablo Mijangos, se trata de un manual muy común en el México de mediados del siglo XIX, que ayudó a propagar el derecho natural (Mijangos y González, 2015: 81-82).

Como se ve, la educación que recibió Sánchez Santos en el Palafoxiano seguía el modelo de la enseñanza eclesiástica establecido en Puebla desde las reformas de Francisco Fabián y Fuero, a fines del siglo XVIII, cuya base era la recuperación del tomismo. En su trabajo, Richard Weiner considera que Sánchez Santos es una muestra de la influencia del pensamiento tomista en México (Weiner, 2001: 348) y atribuye su presencia en él a la importancia que tal pensamiento había adquirido en el mundo católico durante los últimos años del siglo XIX debido a las encíclicas de León XIII (Weiner, 2001: 328). A este aspecto, ciertamente fundamental, debe sumarse la educación que Sánchez Santos recibió en Puebla, donde el tomismo era parte de una tradición regional en la formación de los cuadros que pasaban por el Seminario.

La postura contra el liberalismo, que como insistiré adelante era central en Sánchez Santos, también tiene sus raíces en la formación que recibió en el seminario conciliar. Los sacerdotes diocesanos de mediados de siglo mante-

nían una postura muy crítica hacia el liberalismo que tanto había afectado a la Iglesia poblana desde 1856, sobre todo en lo que toca a la gran pérdida de bienes materiales de la Iglesia angelopolitana y el clima anticlerical de las élites gobernantes de la ciudad (García Ugarte, 2007a: 140-168; Peña Espinosa, 2008: 165-188). Octaviano Márquez apunta que entre los principales maestros de Sánchez Santos estuvieron José Guadalupe Torres, Prisciliano José de Córdova, Juan N. Guarneros y Joaquín Vargas (Márquez y Toriz, 1945). Los cuatro ocuparon puestos de importancia en la diócesis durante la década de 1870, al tiempo que enseñaban en el Seminario, y tras 1867, como el resto de los católicos mexicanos, dedicaron sus afanes a la educación y las letras.

La postura de Prisciliano José de Córdova es representativa de esta generación de diocesanos angelopolitanos. Su fama póstuma se debe a que renovó el Seminario y fundó el colegio de niñas de la Providencia de San José (Gómez Haro, 1910). Asimismo, fue rector del Palafoxiano desde 1885, cuando se fundó la Academia Teo-jurista. Su rectorado se extendió por cinco años antes de su muerte en 1890, periodo durante el cual ingresó un gran número de estudiantes laicos a las aulas del Seminario, como fue el caso del propio Sánchez Santos. Según su propio testimonio, su objetivo principal era moralizar a la sociedad corrompida por el régimen liberal, a través de la educación. Para Córdova, mientras los futuros sacerdotes debían "casi identificarse con la sociedad como la sal con las carnes que ha de preservar de la corrupción", los estudiantes externos estaban llamados a ser útiles a la sociedad por medio de la devoción y el estudio de las ciencias, para incentivar el progreso material y espiritual de la diócesis (Córdova, 1887: 9-13).

En suma, los formadores de Sánchez Santos en el Seminario Palafoxiano de Puebla fueron sacerdotes cuya carrera eclesiástica se desarrolló en los años de la Reforma, y que con la derrota del II Imperio en 1867 se concentraron, como los demás católicos del país, en la educación. Por su propia experiencia vital, consideraban el régimen resultante como corruptor de la sociedad, transmitiendo a sus alumnos una visión negativa del liberalismo. Al mismo

tiempo, enseñaban que el catolicismo debía ser el restaurador de la moral en la sociedad con base en dos elementos: el aumento de la piedad entre los laicos y el progreso material impulsado por los católicos. Al trasladarse a la ciudad de México, Trinidad Sánchez Santos llevará consigo la tradición tomista, que se encontraba en vías de profunda renovación, así como una visión negativa del liberalismo y la convicción de que el laicado debía participar activamente en la moralización de la sociedad por medio del impulso de la piedad y la aceptación de los avances científicos y tecnológicos del siglo. Tenía, además, el deseo de ser periodista.

La metrópoli de sus grandes triunfos

Trinidad Sánchez Santos llegó a la ciudad de México en 1879, donde permanecería, salvo escasas ocasiones, hasta el fin de su vida en 1912 (Islas García, 1945: 74-75). Entre 1880 y 1884, el joven tlaxcalteca desarrolló una relación de pupilaje con dos periodistas y hombres de letras de la generación del 67: Alejandro Arango y Escandón e Ignacio Aguilar y Marocho (Islas García, 1945: 19-29). De su impronta en Sánchez Santos me ocuparé en estas líneas. Según su propio testimonio, su primer maestro fue Alejandro Arango y Escandón, a quien frecuentó en la ciudad de México entre 1880 y 1884.[4] Arango revisaba las primeras piezas retóricas y poesías de Sánchez Santos, tratándose, pues, de una formación literaria. Ambos se conocieron en el Seminario Palafoxiano, cuando Arango visitó la institución en junio de 1878 (Márquez y Toriz, 1945: 17) y su relación se fortaleció una vez que el joven Trinidad llegó a la ciudad de México.

Arango y Escandón nació en Puebla en 1821, estudió latín y filosofía en el Real Colegio de Humanidades de Madrid y en París, para luego instalarse en la ciudad de México en 1837, recibiéndose como abogado en 1844 (Gómez Haro, 1910: 5). Participó en el II Imperio con el cargo de secretario de la Asamblea de Notables y de consejero de Estado de Maximiliano. Sin embargo, después de 1867 se

[4] Cf. *El Nacional*, México, 15 de marzo de 1885: 2.

retiró de la política para dedicarse a las lenguas y la traducción, lo que le permitió publicar gramáticas hebreas y griegas, traducir a Corneille y reimprimir en *La Cruz* su estudio sobre fray Luis de León, escrito en 1866 (Adame Goddard, 1991: 14).

Por otra parte, el contacto con Ignacio Aguilar y Marocho se concretó cuando Sánchez Santos ya estaba en la ciudad de México, por intermedio de Arango. Con esta relación, el joven tlaxcalteca inició su contacto con los periódicos de la capital. Aguilar, formado y graduado como abogado en el Seminario de Morelia en 1838, fue secretario de gobierno de San Luis Potosí en el primer lustro de 1840, y en 1846 llegó a la ciudad de México como diputado. Asimismo, desde 1850 incursionó en el periodismo trabajando en *El Universal*. Entre 1854 y 1855 fue el secretario de Gobierno de Antonio López de Santa Anna y posteriormente fue miembro de la Junta de Notables del II Imperio como ministro plenipotenciario ante la Santa Sede y España. Al igual que Arango, después de 1867 se dedicó exclusivamente al periodismo, siendo redactor de *La Voz de México* (Agüeros, 1969: VII-XVII). Ya desde la publicación de *La Familia Enferma*, en 1860, Marocho había hecho profesión de fe antiliberal, en un tono sarcástico e irónico semejante al que Sánchez Santos desarrollará en las "Guerrillas" (Aguilar y Marocho, 1969).

Arango y Aguilar formaron parte del grupo de católicos que Adame Goddard ha caracterizado como católico conservador. Fruto de la derrota del partido conservador en 1867, coincidían no sólo en su ortodoxia católica, sino en que el eje de su postura era su oposición ideológica al régimen liberal. Alejados de la política, a la que se dedicaron con ahínco durante el II Imperio, trabajaron desde 1867 en obras académicas y educativas con el objetivo de moralizar a la sociedad. Una de las vertientes por las cuales defendieron su postura al inicio de la década de 1870 fue el periodismo, para lo cual fundaron el periódico *La Voz de México* (Adame Goddard, 1991: 10-15). Ambos murieron a los pocos años de tratar con el joven Sánchez Santos: Arango falleció en enero de 1883 y Aguilar y Marocho en marzo de 1884.

En esta relación de pupilaje son palpables los vínculos directos entre la segunda generación de periodistas católicos y los conservadores católicos de 1867, que optaron por el periodismo como uno de los principales métodos de defensa de su religión ante el régimen liberal. Como ha apuntado Adame Goddard (1991: 144), una vez muertos los viejos conservadores, la nueva generación de periodistas católicos inició sus labores entre 1880 y 1885; en aquellos años, "el periodismo fue el campo donde más tempranamente se manifestaron los jóvenes católicos" formados bajo la égida de los conservadores.

Al mismo tiempo, la importancia de estos jóvenes laicos en la defensa del catolicismo debe entenderse a partir de la exclusión de los eclesiásticos de la arena pública, sobre todo con la elevación de las Leyes de Reforma a rango constitucional en 1873 (García Ugarte, 2007b: 27). Así, además de la continuidad del periodismo como espacio de defensa y lucha ideológica, la participación de estos jóvenes se dio gracias a que la Iglesia revalorizó la participación de los laicos en la defensa de sus posiciones sociales, así como a la fuerza intelectual que pudieron desplegar, con voces capaces de ganar un espacio en la discusión pública en el temprano régimen porfirista.

El cambio generacional de la prensa católica nacional fue palpable con la fundación de *El Tiempo* por Victoriano Agüeros, en julio de 1883. En su primer número aseveró que su anhelo era que la fe católica guiara la vida del país, y afirmó que sus redactores eran católicos en religión y conservadores en política. A diferencia de los católicos conservadores, el nuevo grupo produjo un periódico "aguerrido y participativo" en la arena política, que incluso insinuó la necesidad de que los católicos tuvieran alguna participación pública más allá de afanes académicos (Pani, 2010: 144). Con este diario inició la transición generacional de los periodistas católicos, que poco a poco consolidarían su postura católico-social (Adame Goddard, 1991: 148).

En las páginas de *El Tiempo*, los jóvenes periodistas no se desligaron de sus maestros conservadores e incluso retomaron su clara militancia antiliberal y la opción del periodismo como una forma de criticar el régimen surgido tras 1867.

Además de preocuparse por asuntos sociales —que no se volverán fundamentales sino hasta la década siguiente—, entre 1883 y 1887 los periodistas de *El Tiempo*, entre ellos Sánchez Santos, hicieron del discurso antiliberal la forma de diferenciar a los católicos en el espectro social y de hacerlos un interlocutor válido en la prensa nacional.

Las "Guerrillas"

Entre el 19 de septiembre de 1885 y el 13 de abril de 1887, Trinidad Sánchez Santos publicó cincuenta "Guerrillas" en *El Tiempo*, las cuales solían aparecer en la segunda o tercera página del diario y ocupaban dos columnas de la edición. Estos artículos no tenían fechas específicas de publicación, apareciendo tres en septiembre de 1885 y nueve en noviembre de 1886.[5]

A diferencia de su actividad posterior, estos artículos han recibido poca atención por parte de los académicos. Por el contrario, los biógrafos de Sánchez Santos los mencionan como parte de la "batalla" que éste libró a favor de los postulados católicos. Luis Islas García apuntó que con las "Guerrillas" Sánchez Santos inició su carrera como polemista y "escritor de combate". Para él, el nombre refería que "no había ejército con el que dar una gran batalla y, en cambio, sí una fuerte voluntad para no dejar de combatir" (Islas García, 1945: 34).

Las "Guerrillas" deben entenderse en el seno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el porfiriato. A medida que el Estado nacional se consolidaba, según apunta Nora Pérez Rayón, Díaz permitió una estrategia de conciliación con poderes alternativos, como la Iglesia católica, acorde con la política de equilibrios que propició (Pérez Rayón, 2007: 81). Manuel Ceballos (1991: 418) sostiene una postura similar, argumentando que en los últimos años del siglo XIX se propició la avenencia de rivalidades entre la Iglesia y el Estado. Por su parte, Paul Garner considera que la política de reconciliación inició con la segunda re-

[5] Cf., por ejemplo, *El Tiempo*, México, 19 de septiembre de 1885: 2 y *El Tiempo*, números varios de noviembre de 1886, *passim*.

elección de don Porfirio, en 1884, como parte de su propósito de consolidación. En ese sentido, el régimen de Díaz anterior a 1900 desarrolló una doble estrategia: la reconciliación católica y la promoción del protestantismo; si aquella era una innovación entre los gobiernos liberales, ésta había sido practicada por Juárez y Lerdo (Garner, 2003: 124-128).

La prensa fue el principal vehículo del debate político e ideológico en el porfiriato. En estos años los diarios servían más como espacios para la confrontación de ideas y posturas que como fuente de información cotidiana. Se trataba de una prensa ideológica y partidista (Pérez Rayón, 2005: 142-143). La relativa libertad de la que gozaron los periódicos es palpable en su proliferación: en 1884 se publicaban veinticuatro de distribución nacional, diecisiete de los cuales aparecían en la capital de la república. A pesar de esto, su circulación seguía siendo reducida: en 1885, el oficialista y subvencionado *El Partido Liberal* apenas llegaba a mil ejemplares diarios; el principal diario independiente liberal, *El Monitor Republicano*, repartía siete mil copias, y *El Nacional* tres mil. Entre los católicos, el de mayor circulación era *El Tiempo*, que emitía cuatro mil periódicos, seguido por *La Voz de México*, con 2,500 (Pérez Rayón, 2005: 129).

Vistas en conjunto, las "Guerrillas" desarrollan un periodismo de combate a partir de la dicotomía liberalismo-catolicismo, a través de la cual Sánchez Santos criticó el liberalismo y el régimen de Díaz. Al mismo tiempo, enfatizó su postura católica y defendió el derecho de la prensa confesional a participar en las discusiones públicas. Una síntesis de lo anterior se encuentra en la opinión que vertió el 26 de febrero de 1887, a propósito de la idea de levantar un monumento a Benito Juárez en la villa de Guadalupe:

> Allí donde se levanta el Santuario, el tesoro del amor, de la fé y del patriotismo de los católicos, debe levantarse el monumento al tesoro, nata, ídolo y archipadre de los liberales. Frente al fanatismo, el libre pensamiento; frente a la redentora de México, el redentor de América; frente a la que redimió a los indios con la posesión de su raza y de su sér de hombres, el que redimió á los extranjeros aventureros con la posesión de los bienes de la

> Iglesia; frente a la que trajo para su Santuario los metales de las más ricas minas del país, el que se sacó de los templos hasta las raspaduras de los colaterales dorados; frente á la que siendo reina se hizo *Indita* para ennoblecer á los indios, el que siendo indio se hizo rey para desdeñar a su raza. Frente a la reina que se retrató en la tima de Juan Diego, el Juan Diego que se retrató en la púrpura de los reyes; frente a la bandera que levantó Hidalgo para emancipar a la patria, la bandera que levantó la demagogia para encadenarla a Norte América; frente a Aquella ante la cual se arrodillaron los grandes, aquel ante quien se arrodillaron los pequeños. En una palabra: frente á la tésis, la antitésis.[6]

Más allá del vínculo del liberalismo y el catolicismo con los dos grandes símbolos de las ideologías en pugna, Benito Juárez y la Virgen de Guadalupe, el párrafo anterior destaca por el tono polémico en que mostró la *tesis* y la *antítesis*. ¿Cuáles eran los puntos que Trinidad Sánchez Santos criticaba del liberalismo? y, por otra parte, ¿qué aspectos destacaba en la defensa del catolicismo y los católicos? Pretendo responder estas preguntas a partir del análisis de las posturas que el periodista esbozó en sus "Guerrillas", siguiendo el vaivén dicotómico que propone el mismo Sánchez Santos. Resalto su crítica al liberalismo en mi lectura, toda vez que considero que el antiliberalismo es el aspecto central y el hilo conductor de los artículos de opinión de Sánchez Santos entre 1885 y 1887.

La principal crítica que Sánchez Santos hacía del liberalismo era su postura anticlerical. Además, lo acusaba de no respetar la constitución y, por tanto, impedir la democracia, lo que lo convertía en sinónimo de corrupción social, de violación a las leyes y al sufragio público.[7] Era "una secta" que había tomado al país por asalto en contra de la voluntad popular.

En el contexto de la segunda reelección de Díaz, estas críticas no sólo iban en contra del liberalismo o se referían a la historia reciente, sino que se oponían al régimen porfiriano. Así, el ataque al liberalismo en Sánchez Santos desem-

6 *Guerrillas..., op. cit.*, tomo II: 157.

7 *Guerrillas..., op. cit.*, tomo I: 42.

bocó en una crítica directa al régimen liberal, al que acusaba de autoritario, antidemocrático, corrupto y enemigo de la ley. Atacaba al presidente pero también a los liberales connotados, y al referirse a los diputados que habían sido ministros de Estado en las administraciones liberales desde Juárez —Mariano Escobedo, Juan José Baz, Francisco Mejía, Guillermo Prieto, Trinidad García y Jesús Fuentes— por ejemplo, apuntó: "esos señores no son la ilustración del país... ellos no se han dado cita en el Congreso, ni el pueblo se las ha dado, sino, en nuestro concepto, el Gobierno es quien se la dió".[8] La insistencia en la falta de democracia se comprende toda vez que su defensa había sido la bandera de Tuxtepec.

Pero más allá de la crítica a la democracia, la principal preocupación de Sánchez Santos era el anticlericalismo.[9] El 26 de septiembre de 1885, por ejemplo, apuntó que el liberalismo, más que indiferente a la religión, era anticlerical,[10] y el 19 de agosto de 1886 enfatizó que éste buscaba atacar a la Iglesia, por lo que podía ser considerado una "secta encarnizada contra el clero católico".[11]

Los dos elementos de los que se valía el régimen para atacar a la Iglesia eran la Constitución y las Leyes de Reforma, insistiendo en que eran medidas anticlericales "hechas contra los católicos", cuyo objetivo final era "robar a la Iglesia".[12] En su primera etapa, eran "una bárbara obra de Juárez" y al ser elevadas a rango constitucional, en 1873, fueron utilizadas por el presidente Lerdo como herramienta de una "salvaje y traidora persecución".[13] En una de las "Guerrillas" más radicales, aparecida el 10 de noviembre de 1886, Sánchez Santos llegó

8 Ibídem, tomo I: 119.

9 Entiendo el anticlericalismo como un cuestionamiento a las instituciones religiosas y a su influencia en la sociedad, sea por su incapacidad para cumplir su misión o como un reclamo hacia una práctica religiosa depurada. El anticlericalismo no rechaza la religión, sino la función que sus ministros desempeñan dentro de la sociedad. Nora Pérez Rayón apunta que el anticlericalismo en el porfiriato es "el conjunto de reflexiones, discursos, actitudes, acciones y comportamientos, que se manifiestan contra las instituciones eclesiásticas en el terreno legal y político, contra las personas que forman parte de la Iglesia, jerarquía, clero secular y religioso, y feligresía, y contra los dogmas, las creencias, los ritos y las devociones" (Matos Ferreira, 2000, tomo I: 79-82; Pérez Rayón, 2007: 57).

10 Ibídem, tomo I: 23.

11 Ibídem, tomo I: 56.

12 Ibídem, tomo I: 150.

13 Ibídem.

a decir que, a través de las leyes reformistas, los liberales querían acabar con el catolicismo.[14] La última referencia a ellas en las "Guerrillas" apareció el 16 de diciembre de 1886, donde se leía: "digo pestes, sapos y culebras contra las leyes de Reforma, y no es vd. Capaz de figurarse todo lo que me queda que decir".[15]

Por su parte, la Constitución era "un ídolo" que, lejos de ser la ley fundamental del país, sólo se aplicaba en sus principios anticlericales.[16] El 17 de febrero de 1887, Sánchez Santos escribió, insistiendo en estos puntos: "En mi vida he dicho más que dos mentiras, y diré de una vez cuáles son: *Carta fundamental*, refiriéndome a la Constitución de 57, y ex-benemérito aplicado a Juárez (y digo que *ex*-benemérito es una mentira porque nunca fue benemérito, ni aún antes de salir sus trapitos al sol)".[17]

Como se ve, el ataque al liberalismo que emprendió Sánchez Santos en sus "Guerrillas" tenía un claro elemento antijuarista. Muestra de ello es que, además de las ya apuntadas, dedicó a Juárez las columnas del 17 y el 26 de febrero de 1887. En la primera de ellas insistía en que la memoria del expresidente se había borrado y sólo era un arma de los liberales para ensalzar la Reforma.[18] En la segunda, a propósito del monumento nacional que se preparaba, señaló que Juárez era el nuevo héroe nacional, por encima de Hidalgo; al mitificar al expresidente liberal, el régimen de Díaz mitificaba la Reforma.[19]

Como ha señalado Paul Garner, uno de los elementos de la consolidación del régimen de Díaz fue la creación de diversos proyectos cívicos y públicos que tenían como interés "escribir la historia de la 'patria' mediante la creación de monumentos nacionales" (Garner, 2003: 133). La mitificación de Juárez fue el más importante proyecto que se realizó en ese sentido en el porfiriato.[20] Ésta

[14] Ibídem, tomo I: 235.

[15] Ibídem, tomo II: 49.

[16] Cf. ibídem, tomo I: 89 y tomo II: 136.

[17] Ibídem, tomo II: 139.

[18] Ibídem, tomo II: 138-139.

[19] Ibídem, tomo II, p. 158.

[20] Entiendo un mito como "el relato fundador transmitido de generación en generación, relatos cuyos personajes son seres extraordinarios, sobrehumanos o casi sobrehumanos con acciones portentosas a las cuales se trasladan

inició en 1867 con la *Oración cívica* de Barreda y alcanzó su punto histórico mayor con la obra de Justo Sierra, quien llegó a afirmar que Juárez era "todo el derecho", "lo perdurable" y "la conciencia", de modo que los consideraba a él y a Hidalgo "las más altas, las más grandes columnas miliarias de nuestra historia" (Sierra, 1993: 297-298 y 383).[21]

Para Sánchez Santos, el mayor error de Juárez, además de atacar a la Iglesia, fue abandonar a los indios, contrario a lo que ésta había hecho. Juárez, decía, "contempló su desgracia [de los indios] con una indiferencia de piedra. Los concilios mexicanos, Roma, el Consejo de Indias, los frailes conquistadores, todos, en fin, hicieron mucho por los indios. Juárez no volvió a acordarse de ellos, desde el día en que comió carne y se puso zapatos".[22] La postura de las "Guerrillas" mostró el profundo desacuerdo del periodista con el proyecto de nación que construía el liberalismo. Ejemplo de ello es que, frente al Estado que desarrollaba una religión cívica como su sustento y legitimidad, Sánchez Santos respondió con el ataque a su más grande héroe fundacional. Polémico, llegó a sostener, a partir del proyecto del hemiciclo: "por muy alta que quede la estátua de Juárez, la historia lo verá desde arriba".[23]

Para subrayar las diferencias entre liberales y católicos, Sánchez Santos contrapuso a la Virgen de Guadalupe con el héroe liberal. Según él, la devoción mariana, manifestada públicamente el 12 de diciembre de 1886, era una muestra de que el catolicismo no sólo estaba presente en la sociedad mexicana, sino que era mayoritario a pesar del duro embate liberal contra la religión.[24] A propósito de aquella muestra pública, escribió que "ovación tan universal, tan espontánea, tan entusiasta, tan uniforme, tan mexicana, después de treinta años

hechos históricos o ficticios". En ese sentido, el mito es visto como un relato fundador de una sociedad, construido muchas veces con elementos históricos y que ayuda a configurar la identidad y la unidad de un grupo o cuerpo social (Herrejón Peredo, 2000: 235).

[21] Por su parte, para Barreda Juárez, era "benemérito e inmaculado" y la "conciencia de nuestra propia fuerza", además de "visión de porvenir" (Barreda, 2004: 64-103).

[22] *Guerrillas..., op. cit.*, tomo II: 159-160.

[23] Ibídem, tomo II: 156.

[24] Ibídem, tomo II: 11.

de reforma, de periódicos blasfemos, de ilustraciones, de tesorería, y demás liberaladas [*sic*]" era una cosa digna de hacer notar.[25] En el segundo lustro de la década anterior, retomar el guadalupanismo como bandera de los católicos mexicanos era reafirmar al mismo tiempo sus más profundas creencias, subrayando la unidad al interior del grupo católico nacional, y dejar constancia de sus diferencias con los liberales, insistiendo así en la diferencia entre los católicos y el resto de las posturas ideológicas en pugna.

Al ocuparse de los liberales mexicanos, Sánchez Santos los caracterizó como anticlericales militantes y un grupo intolerante que pedía tolerancia para ellos, pero no la ofrecían a los demás.[26] Un ejemplo de lo anterior era la prohibición de las procesiones; a propósito de los festejos del cumpleaños de Porfirio Díaz, el 19 de septiembre de 1885 el periodista escribió que los liberales en el gobierno prohibían "rigurosamente... que los católicos salgan en procesión a honrar a Dios", pero tenían "severamente ordenado que los *amigos* salgan en procesión para honrar al general. De manera que las pullas no son contra las procesiones sino contra Dios".[27]

En su columna del 20 de febrero de 1887, Trinidad Sánchez Santos llamó a los liberales "los sabios de hoy" y, para caricaturizarlos, describió cómo debería ser un joven que se reputase liberal:

> En sumar artes y ciencias, sobre todo la filosofía... en beber, en gozar, en derrochar el dinero que con tanto trabajo adquirió su pobre padre... [Este joven] por supuesto que tiene un empleo, que la nación, como el de tantos vagos, paga á peso de oro... La revolución francesa la tiene en la punta de la lengua. ¡Diablo de muchacho! Habla de los Girondinos de Lamartine, que

[25] Ibídem, tomo II: 45-46. De acuerdo a la crónica de Sánchez Santos, en esa ocasión "muchas casas de las principales de la ciudad, entre ellas y mejore que ellas el 'Hotel Cántabro', edificio el más hermoso de la grandiosa calle del 5 de Mayo, ostentaban sus fachadas llenas de magníficas alegorías. Calle hubo, como las de la Joya, las dos de Mesones, las de Coliseo Viejo, literalmente cubiertas por una mágica techumbre formada de farolillos de colores, suspendidos de hilos atravesados de uno á otro lado de la calle. En multitud de balcones pertenecientes á casas españolas, se veían cruzados los pabellones mexicanos y español con una imagen de la Sma. Virgen en el centro" (ibídem, tomo II: 45).

[26] Cf. ibídem, tomo II: 47 y 117.

[27] Ibídem, tomo I: 5.

> hay momentos en que llega uno a creer que de veras los ha leído o estudiado. Napoleón le es tan familiar, tan conocido, como el portero de su casa. Oírle discurrir sobre historia antigua; echar pestes contra la Biblia como libro apócrifo, inventado por los frailes, etc., etc., es para darle su medio... los frailes: pues es rara la plática de un joven ilustrado en que no vengan a cuento, entres por donde entrares, y vengan a lo que vinieron.[28]

El 5 de abril Sánchez Santos continuó su ofensiva, cuando a partir de un personaje ficticio, Gerónimo, "verdadero liberal y masón grado 33", sostuvo que a un verdadero liberal

> le hervía la boca con todo eso de *libre pensamiento*; porque á no tener ninguno, le llaman tenerlo *libre*, como sucede también con la *libre conciencia*. En dos por tres aprendió al dedillo el texto, es decir: *noche de San Bartolomé, inquisición, frailes, tiranía, retrógrados, oscurantismo, emancipación del hombre, siglo de luz, razón humana, progreso*, y cuanto ustedes oyen día por día.[29]

En las citas anteriores es palpable, de nueva cuenta, que la principal preocupación de Sánchez Santos era que el liberalismo llevaba a los jóvenes a alejarse de la religión, lo que generaba no sólo su desmoralización —evidente en el "beber, gozar y derrochar"—, sino también su anticlericalismo, que se reflejaba en el rechazo a la figura del fraile, la identificación de los católicos con los "retrógrados" y la inquisición, y la defensa del progreso frente a los creyentes, "oscurantistas". Para contrarrestar estas críticas, el 12 de octubre de 1886 Sánchez Santos apuntó que los creyentes "amaban el progreso", lo admiraban y deseaban.[30] Además, de acuerdo con él, los dogmas católicos eran "verdaderamente espirituales", por lo que no rechazaban "la marcha del progreso" y, en conse-

[28] Ibídem, tomo II: 148-149.

[29] Ibídem, tomo II: 225.

[30] Ibídem: 142.

cuencia, la doctrina no se oponía al avance humano. Al contrario, el catolicismo proponía el adelanto moral (por la justicia), el intelectual (por la verdad y la ciencia) y el material (por el progreso). En suma, el catolicismo tenía como objetivo principal "alcanzar para el hombre la felicidad de la vida futura, con preferencia a la felicidad de la vida presente".[31]

Un aspecto al que Sánchez Santos prestaba especial atención era la postura que dibujaban los diarios liberales de los católicos y de la prensa confesional. Como él mismo dio cuenta el 25 de marzo de 1887, *El Partido Liberal*, *El Monitor Republicano* y *El Diario del Hogar* acusaban a *El Tiempo* de ser un órgano del clero que abusaba de la libertad de prensa, de defender la invasión en tanto "lloraba al Imperio" y de atacar al gobierno bajo cualquier pretexto, viendo "en todo masonería".[32] Como ha mostrado Nora Pérez Rayón, la prensa liberal —señaladamente *El Imparcial* y *El Diario del Hogar*— diseminó la idea de que la Iglesia era enemiga del progreso y la democracia, fanatizaba al pueblo, tenía ambiciones de poder y utilizaba los periódicos como una herramienta política; la autora incluso llegó a sostener que el catolicismo era una religión caduca (Pérez Rayón, 2005: 72-75).

Como respuesta a la prensa liberal, Sánchez Santos escribió que *El Tiempo* era un periódico de católicos y no de algún partido político; en ese sentido, no buscaba el poder, sino velar por el cumplimiento de la ley y la observancia de la constitución.[33] Asimismo, señaló que el diario de Agüeros era obra de laicos, no de sacerdotes.[34] El 12 de octubre de 1886 escribió: "mi periódico es uno de los que más se han extremado en estos últimos tiempos (fuerza es decirlo) en la guerra sin cuartel a los enemigos de la Religión y de la Patria".[35] Considerando la defensa que Sánchez Santos hizo de *El Tiempo* en sus "Guerrillas", me parecen plausibles dos aseveraciones: la primera es que el periodista abogó frente

[31] Ibídem, tomo II: 9-11.

[32] Ibídem, tomo II: 211-212.

[33] *Guerrillas..., op. cit.*, tomo II: 210 y 182.

[34] Ibídem, tomo I: 63.

[35] Ibídem, tomo I: 137.

a los liberales por el derecho de los católicos a participar en las discusiones sobre cuestiones políticas y sociales, sin intervenir directamente en la consecución del poder —asunto que sólo llegará en la segunda década del siglo xx, con la fundación del Partido Católico Nacional—,[36] y la segunda es que, en la discusión entre los católicos, Sánchez Santos defendió en sus líneas una mayor participación del laicado en la defensa de la Iglesia católica.

Sánchez Santos no se limitó a la defensa de su diario, sino que atacó a la prensa liberal, la cual consideraba anticlerical, ignorante de las cosas de la Iglesia y "devota de Tuxtepec".[37] Definió así los diarios liberales:

> es una cofradía, una órden militar de respondones, de pretendientes, de *ilustrados*, de lo que ha dado en llamarse un *joven de porvenir*.
> Texto.- Víctor Hugo.
> Maestro.- Barreda.
> Tésis en pro.- El gobierno.
> Tésis en contra.- El clero.
> Cátedra.- La tesorería.
> Premio mayor.- Diputado.
> Profesión.- Periodista.
> Tal es el triste batallón con quien tenemos que luchar.[38]

Como se ha estado señalado, el elemento central de las "Guerrillas" es el ataque al liberalismo y a los que consideraba sus derivados: el positivismo, el socialismo y la masonería, además del protestantismo, "aliado" liberal. Al respecto, ya Charles Hale ha mostrado la transformación del liberalismo en positivismo en los últimos años del siglo xix (Hale, 1989). Leopoldo Zea (2005), por su parte,

[36] Como parte de esta postura, se entiende el interés de Sánchez Santos por desligar a la nueva generación de periodistas confesionales de la que él formaba parte, de los "antiguos conservadores", aplicando para sí únicamente el calificativo de "católicos" (cf. ibídem, tomo ii: 57).

[37] Ibídem, tomo ii: 43-44 y 98.

[38] Ibídem, tomo ii: 94.

sostiene que el positivismo fue adoptado en el porfiriato por la burguesía liberal, insistiendo en los dos elementos que el régimen destacaba: orden y progreso. En Sánchez Santos es palpable este tránsito en la ideología del régimen; para él, empero, positivistas y liberales eran en esencia el mismo enemigo de la Iglesia católica, y apuntó que era por ambas doctrinas que se vivían "los días de los grandes disparates, de las grandes ignorancias, de los grandes galicismos, de la grande indigestión de palabrotas".[39]

¿Cuáles eran tales "disparates"? Según Sánchez Santos, el principal era el rechazo de los positivistas a la realidad metafísica, palpable en la prohibición de la enseñanza de la materia en la Escuela Nacional Preparatoria; este rechazo a la religión producía una desmoralización social.[40] Los "burlados de Barreda", comandados ahora por Justo Sierra, rechazaban toda realidad religiosa y se dedicaban a adorar la física: amaban los pesos, el bacalao a la vizcaína, los ponches, la ópera, los empleos y la prostitución. El gran disparate positivista, por tanto, era su anticlericalismo que además tenía como sustento únicamente el interés: para ellos era "ultramontano" "lo que no es intratesoreriano [*sic*]".[41]

El resto de las posturas citadas también eran condenables e incluso peores que el positivismo, pero eran, como la suya, resultado del liberalismo. Masones, protestantes y socialistas compartían no sólo su origen común, sino también su condición de enemigos de la Iglesia. Los masones, además de "incentivadores de las leyes de Reforma", eran "el resultado de Voltaire", lectura que también había atribuido a los liberales,[42] y el socialismo era "el cáncer del mundo liberal",[43] resultado último de la postura del libre pensamiento.[44] Si bien Sánchez Santos dirigió algunos dardos contra el socialismo, éste fue condenado sobre todo por su condición atea y por la crítica anticlerical que contenía el pensa-

[39] *Guerrillas...*, *op. cit.*, tomo I: 137.

[40] Ibídem, tomo I: 10.

[41] Ibídem, tomo I: 11.

[42] Cf. ibídem, tomo I: 150 y tomo II: 104 y 146.

[43] Ibídem, tomo II: 243.

[44] Ibídem, tomo I: 43.

miento socialista incluso desde los movimientos de 1848 y su impacto en México y América Latina (Thomson, 2002; Illades, 2008).

Por último, Sánchez Santos consideraba el protestantismo como ajeno al país; para él, los protestantes eran "amigos de los liberales" que "realizaban una conquista pacífica de México por los Estados Unidos".[45] Lo que Sánchez Santos pensaba del protestantismo quedó claro al ocuparse de Juan N. Méndez, exgobernador de Puebla y expresidente interino de la república:

> Que D. Juan N. Méndez es protestante. ¡Ola!
> Pero no sabe una palabra de Teología. ¡Qué digo de Teología!
> Dudo que haya leído el *Simon de Nantua*.
> D. Juan sabe muy bien sentarse y rodearse de su indiada de Zacapoaxtla; pero ¡de Historia, de letras, de filosofía, de teología, de nada! ni esto. Sabe muy bien amarrar los badajos a las campanas de Puebla, pero ¡de protestantismo y de filosofía católica que apenas alcanzaba Chateaubriand, nada![46]

En México el protestantismo fue promovido en gran medida por los liberales mexicanos, que veían en él un aliado para impulsar la tolerancia religiosa, la formación de una conciencia individual que permitiera el establecimiento de la noción de "ciudadanos" y la lucha contra el clero. Una revisión del periódico protestante más importante de esa época en México, *El Abogado Cristiano Ilustrado* —que desde 1885 aparecía como el "órgano oficial de la Iglesia Metodista Mexicana"—, demuestra el interés en propagar no sólo la fe sino también principios como la libertad, el progreso, la educación y el patriotismo.[47] Empero, Sánchez Santos solamente arguyó que los liberales eran ignorantes y anticlericales.

Así pues, Sánchez Santos identificó el liberalismo con el positivismo, el socialismo, la masonería y protestantismo. El común denominador eran tanto

[45] Ibídem, tomo I: 142 y tomo II: 64.

[46] Ibídem, tomo II: 177.

[47] Cf. *El Abogado Cristiano Ilustrado*, especialmente los tomos VI al XIII de 1885 a 1889.

su origen, la Revolución francesa, como su anticlericalismo. El ataque a estas posturas ideológicas resultaba en una defensa de la posición de la Iglesia y en una crítica al régimen de Díaz.

Frente al liberalismo anticlerical, Sánchez Santos, asumiéndose voz de los periodistas de la nueva generación, empezaba a mostrar las banderas del catolicismo social. Como sus maestros, distinguidos católicos conservadores, insistía en que su posición de privilegio no sería utilizada para aspirar a los puestos públicos, sino para hacer oír su voz desde la prensa.[48] A diferencia de ellos, Sánchez Santos exigía la ciudadanía como "un derecho sacratísimo" consagrado por la Constitución.[49]

Al mismo tiempo, con una postura que los católicos sociales defendieron con mayor ahínco a partir de la década de 1890, Sánchez Santos sostenía que el progreso material era también un ideal católico. Subrayaba, como es palpable en su "Guerrilla" del 3 de diciembre de 1886, que las maravillas tecnológicas de fin de siglo debían ser utilizadas en beneficio de la fe y la devoción católica:

> Que la Virgen María haya sido concebida sin pecado no es obstáculo para que se construyan ferrocarriles; más bien es un aliciente para que esos ferrocarriles hagan la olla grande con los millones de devotos que van á los santuarios á celebrar esa gloria de la Madre de Dios.
>
> Que Jesucristo haya resucitado al tercer día de entre los muertos, no es un obstáculo para las grandes empresas navales; bien al contrario, la fé en Jesucristo fue la grande corriente, el viento poderoso, la brújula sublime que sopló, arrastró y guió la nave de Cristóbal Colón, en la empresa naval más prodigiosa que hayan visto los siglos.
>
> Que Jesucristo sea Dios y Hombre verdadero, no es un obstáculo para las grandes obras y progreso de la arquitectura; bien al contrario, desde México hasta Roma, desde los Estados Unidos hasta Milán, desde el pue-

[48] *Guerrillas...*, *op. cit.*, tomo I: 163-165.

[49] Ibídem, tomo I: 163.

> blo más humilde hasta la capital más opulenta, el mejor y más grandioso edificio que poseen es un templo elevado á la gloria del Salvador, en cuya divinidad creemos.[50]

Conclusiones

Entre 1885 y 1887, la base del discurso de Trinidad Sánchez Santos fue la crítica al liberalismo, del que rechazaba principalmente su anticlericalismo. Por otra parte, al ser la ideología del régimen de Díaz, con su postura Sánchez Santos fue también un crítico del gobierno porfirista. Asimismo, en las "Guerrillas", el periodista plasmó desde la década de 1880 elementos propios del catolicismo social, que alcanzarán su plenitud a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, en 1891.

Sánchez Santos abrevó su postura antiliberal, característica de sus primeros años, en dos fuentes: sus maestros formadores del Seminario Palafoxiano de Puebla y los católicos conservadores con quienes entró en contacto en la ciudad de México. Además del antiliberalismo, el autor de las "Guerrillas" retomó de sus profesores poblanos la convicción de que era necesario luchar por nuevos espacios para los católicos en la sociedad a través del aumento de la piedad entre los laicos y el progreso material impulsado por los miembros de la Iglesia. Por su parte, tanto Arango y Escandón como Aguilar y Marocho retomaron la opción del periodismo como un espacio propio para mostrar sus opiniones y defender su fe. Así, bajo la égida de los dos antiguos conservadores, la formación de Sánchez Santos y su vocación por el periodismo se consolidaron en la ciudad de México entre 1880 y 1883.

Con su llegada a *El Tiempo*, y particularmente con las "Guerrillas", Sánchez Santos formó parte de la renovación generacional de la prensa mexicana. Como los católicos conservadores, los nuevos periodistas insistían en que los fieles no

[50] Ibídem, tomo II: 9.

intervinieran en la política, ya que no debían buscar el poder. Por otra parte, a diferencia de ellos, con ideas que más tarde madurarían en el catolicismo social, Sánchez Santos insistía en que los creyentes debían ser ciudadanos y hacer oír su voz en la prensa para opinar sobre los asuntos públicos, criticar el régimen y su ideología, y reclamar espacios para el laicado católico y la Iglesia.

En las "Guerrillas", además, Sánchez Santos desarrolla una postura de combate a partir de la dicotomía liberalismo-catolicismo, con la cual enfatiza su posición como creyente y se diferencia de los defensores del régimen de Díaz y el liberalismo. Así, su crítica se tornó específicamente contra el régimen político imperante, que acusaba de autoritario, antidemocrático, corrupto y enemigo de la ley.

El aspecto que más preocupaba a Sánchez Santos del régimen y su ideología era su anticlericalismo. Para él, el liberalismo era anticlerical, pues buscaba atacar a la Iglesia, robarla y perseguirla. En ese sentido, los liberales eran miembros de una "secta encarnizada contra el clero católico", como opinó el 19 de agosto de 1886. Los elementos centrales de esta política liberal eran la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma y, más recientemente, la mitificación de Benito Juárez. Para Sánchez Santos, la legislación liberal y sus artífices tenían como objetivo despojar a la Iglesia de sus bienes y desatar la persecución contra ella.

Sánchez Santos mostró su desacuerdo profundo con el proyecto de nación que construía el liberalismo. Frente al Estado, que desarrollaba una religión cívica como su sustento y medio de legitimación, el periodista respondió con una defensa de la posición de la Iglesia en la sociedad. Esto explica la dicotomía Benito Juárez-Virgen de Guadalupe, en la cual Sánchez Santos retoma la figura de esta última para reafirmar su propia identidad y mostrar una clara diferencia con los liberales.

Las "Guerrillas" pueden considerarse, en conclusión, como una de las más tempranas fases del discurso de Sánchez Santos. En ese sentido, representan tanto la concreción de la postura antiliberal de sus maestros católicos conser-

vadores —misma que sería fundamental a lo largo de su camino— como el paso hacia la madurez de su catolicismo social. En su lucha contra el anticlericalismo, el que consideraba el peor mal de los liberales, Sánchez Santos defendió una mayor participación del laicado en la defensa de la Iglesia católica, así como una mayor participación de la Iglesia en la sociedad civil.

Referencias

Fuentes

Guerrillas publicadas en El Tiempo*, Diario Católico*, tomo I, México, Imprenta de "El Tiempo" a cargo de F. Montes de Oca, 1891 (Biblioteca de "El Tiempo", I).

Guerrillas publicadas en El Tiempo*, Diario Católico*, tomo II, México, Imprenta de "El Tiempo" a cargo de F. Montes de Oca, 1891 (Biblioteca de "El Tiempo", II).

Bibliografía

Adame Goddard, Jorge (1991). *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Agüeros, Victoriano (1969). "Don Ignacio Aguilar y Marocho en Ignacio Aguilar y Marocho", en *La familia enferma*. México: Jus, VII-XVII.

Aguilar y Marocho, Ignacio (1969). *La familia enferma*. México: Jus.

Anaya, Julián (1896). "Informe del estado que guarda el Seminario Conciliar Palafoxiano, dado por el Señor Vice-Rector en la Velada literaria que en honor de Santo Tomás de Aquino y con motivo de la solemne distribución de premios se verificó en el Aula Mayor del expresado Colegio, el día 8 de marzo de 1896", en *La Academia teo-jurista de Santo Tomás de Aquino fundada en el Seminario Conciliar Palafoxiano de la diócesis de Puebla*. Puebla: Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 3-13.

Barreda, Gabino (2004). "Oración Cívica", en Gabino Barreda, *Obra humanista. Selección*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, 64-103.

Ceballos Ramírez, Manuel (1991). *El catolicismo social: un tercero en discordia*. Rerum Novarum, *la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México.

Córdova, Prisciliano José de (1887). "Informe que el Señor Rector del Seminario Conciliar Palafoxiano de Puebla, dá a su Illmo. Prelado el Señor Obispo Diocesano, el día 13 de Diciembre de 1886, en ocasión que s.s.i. concurrió a la solemne repartición de premios y velada literaria que tiene lugar en el Aula mayor del expresado seminario", en *La Academia Teo-Jurista de Santo Tomás de Aquino fundada en el Seminario Conciliar Palafoxiano de la diócesis de Puebla*, volumen 1, cuaderno 1. Puebla: Imprenta del Colegio Pío de Artes y Oficios, 9-13.

Covarrubias, Luis F. (1896). *1er almanaque histórico y directorio general de Puebla, formado en vista de documentos auténticos y con la colaboración de varios literatos, por... Año de 1896, editor, Benito Pacheco*. Puebla: Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios.

García Ugarte, Marta Eugenia (2007a). "Church and State in Conflict: Bishop Labastida in Puebla, 1855-1856", en Susan Deans-Smith y Eric Van Young, *Mexican Soundings. Essays in honour of David A. Brading*. Londres: University of London-Institute for the Study of the Americas, 140-168.

_____ (2007b). "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana", en María Martha Pacheco (coordinadora), *Religión y sociedad en México durante el siglo xx*. México: Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 19-41.

Garner, Paul (2003). *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador: una biografía política*. México: Planeta.

Gómez Haro, Enrique (1910). *Poblanos ilustres. Apuntes para un diccionario biográfico*. Puebla: s.e.

Hale, Charles A. (1989). *The transformation of liberalism in late nineteenth century Mexico*. Princeton: Princeton University Press.

Herrejón Peredo, Carlos (2000). "Construcción del mito de Hidalgo", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coordinadores), *El héroe entre el mito y la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Illades, Carlos (2008). *Las otras ideas. El primer socialismo en México, 1850-1935*. México: Ediciones Era/Universidad Autónoma Metropolitana.

Islas García, Luis (1945). "Biografía", en Luis Islas García (biografía, selección y notas), *Trinidad Sánchez Santos*. México: Jus, 9-118.

Márquez y Toriz, Octaviano (1945). "Semblanza biográfica", en Octaviano Márquez (selección y notas), *Obras selectas de D. Trinidad Sánchez Santos* (tomo i: Discursos y Poesías). Puebla: Editorial Primavera.

Matos Ferreira, António (2000). "Anticlericalismo", en Carlos Moreira Azevedo (director), *Diccionário de História Religiosa de Portugal* (volumen i). Lisboa: Circulo de Leitores, 79-82.

Mijangos y González, Pablo (2015). *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Pani, Erika (2010). "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910", en Claudia Agostoni y Elisa Speckman (editoras), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (xix-xx)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 143-160.

Peña Espinosa, Joel (2008). "Desacralización de espacios y construcción del discurso anticlerical en Puebla, 1856-1934", en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coordinadores), *El anticlericalismo en México*. México: Cámara de Diputados/Tecnológico de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 165-188.

Pérez Rayón, Nora (2005). Francia y el anticlericalismo militante en la prensa mexicana. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, número 30, 111-144.

_____ (2007). El anticlericalismo en México durante el Porfiriato. Modalidades, temas y manifestaciones", en María Martha Pacheco (coordinadora), *Religión y sociedad en México durante el siglo xx*. México: Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 57-83.

Sierra, Justo (1993). *Evolución política del pueblo mexicano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Thomson, Guy (editor) (2002). *The European Revolutions of 1848 and the Americas*. Londres: Institute of Latin American Studies.

Valle, Juan N. (1851). *Guía de forasteros de Puebla para el año de 1852*. Puebla: Imprenta de Juan N. Valle.

Weiner, Richard (2001). "Trinidad Sánchez Santos: Voice of the Catholic Opposition in Porfirian Mexico. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, volumen 17, número 1, 321-349.

Zea, Leopoldo (2005). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO V

Frayssinous, un apologista francés contra la secularización en el México del siglo XIX

David Carbajal López[1]

Resumen

La obra de Denis-Luc de Frayssinous fue bien apreciada en México durante el siglo XIX; sin embargo, se citaba de manera inconsistente y selectiva conforme a los objetivos de los eclesiásticos y publicistas mexicanos, sin necesariamente expresar preocupación por la fidelidad a las intenciones del obispo de Hermópolis. En general, la obra del orador francés fue un arma contra la secularización.

Palabras clave

Libros, oratoria, clero

Abstract

The work of Denis-Luc de Frayssinous was well-regarded in Mexico during the 19th century, but it was cited inconsistently and selectively, in accordance with the objectives of Mexican clerics and journalists, without necessarily expressing concern for allegiance to the intentions of the Bishop of Hermopolis. In general, the work of the French speaker was a weapon in the fight against secularization.

[1] Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos. Correo electrónico: davidclopez@hotmail.com

Keywords

Books, oratory, clergy

Introducción

En la segunda mitad del siglo xix, la prensa católica ocupaba un lugar no desdeñable del espacio público mexicano, difundiendo mayormente un mensaje acorde con las tendencias ultramontanas de la Iglesia de la época, esto es, de rechazo al liberalismo. Por ello, no eran raros los debates entre periódicos católicos y liberales.[2] Dos impresos de la misma década, pero de diferentes ciudades, pueden ilustrar bien lo que decimos. En 1891, la imprenta de Ausencio López Arce, ubicada en Lagos de Moreno, en los Altos de Jalisco, publicaba el *Juicio crítico de la obrilla intitulada "El liberalismo es pecado"* de Agustín Rivera (1891), una amplia diatriba que cuestionaba exhaustivamente el "fanatismo" del exitoso opúsculo del sacerdote español Félix Sardá —difundido en buena parte del mundo hispánico entonces— y que en cambio reivindicaba el liberalismo como sinónimo de progreso. Cinco años después, en Cuernavaca, Cecilio Robelo fundaba el periódico *El despertador*, cuyo primer punto en común con el trabajo de Rivera era la lucha contra el "fanatismo" y los debates con el catolicismo ultramontano, en este caso, con el semanario *El grano de arena* (Coudart, 2015, pp. 8, 13-14).

Ahora bien, publicistas reputados como liberales ambos, fieles al régimen porfirista, había una diferencia importante entre esos dos autores: mientras que Robelo era laico, Rivera era clérigo, bien que no ocupaba ya ningún beneficio u oficio eclesiástico, sino que estaba por entero dedicado a la escritura (Muñoz, 1906, p. 69). Esto no era un detalle menor en sus respectivos trabajos: el tono de *El despertador* es directamente hostil al catolicismo, mientras que en sus folletos y obras eruditas el laguense se estimaba también defensor de la

[2] Aunque es un texto de hace ya algunos años, el artículo de Dumas (1989) sigue siendo una buena ilustración de los debates entre la prensa liberal y la católica de esta época.

auténtica religión, libre de "preocupaciones". Por ello, es interesante contrastar el uso que ambos hicieron de un autor muy concreto: Denis-Luc de Frayssinous, obispo *in partibus* de Hermópolis y destacado orador y político francés, activo en particular en tiempos de la Restauración borbónica.

En su número del 1 de mayo de 1896, *El despertador* publicó un diálogo, evidentemente sarcástico, titulado "Los juicios de Dios según los teólogos",[3] que se desarrollaba en un tribunal presidido por Jesucristo, con los ángeles guardianes actuando como defensores, Lucifer como fiscal y las almas como reos. El autor planteaba casos especialmente comprometedores en una época que ya comenzaba a reprochar a la Iglesia la idea tradicional del corto número de elegidos para la salvación: desfilaban ante el juez un chino, un turco y un niño muerto sin bautizar, terminando todos condenados.

En este último caso, el autor ponía en boca del juez citas de la que sin duda fue la obra más leída de Frayssinous (1826): *Defensa del cristianismo o conferencias sobre la religión* y, en particular, de la conferencia titulada "Máximas de la Iglesia católica sobre la salvación de los hombres". En ella, el autor francés planteaba con toda claridad que los niños sin bautizar efectivamente eran condenados, pero matizaba el tormento que implicaba dicha privación conforme al principio de que en el más allá los castigos eran proporcionales a las culpas. El "grado de dolor y de amargura" quedaba en términos de "secreto", es decir, fuera del conocimiento preciso de los mortales (Frayssinous, 1826, tomo III, p. 479). Casi sobra decirlo, *El despertador* no hacía caso de esas sutilezas y procuraba más bien revelar lo injusto de la justicia divina, valga la expresión.

Ahora bien, Frayssinous también aparece citado, de manera muy breve, en el *Juicio crítico* de Rivera (1891), pero el contexto es radicalmente distinto. El publicista laguense recurre a él en un momento en el que se anunciaba la victoria del liberalismo y la derrota segura del fanatismo. Contrario al periódico morelense, la publicación de Rivera no situaba a Frayssinous en esa segunda categoría, sino que proporcionaba una imagen ilustrativa de ese fracaso anun-

[3] Teopixcayolcehuiqui, "Los juicios de Dios según los teólogos", 1 de mayo de 1896, *El despertador. Semanario de religión, ciencias, literatura y variedades*, pp. 1-2.

ciado. Rivera (1891) citaba: "Dice Mr. Frayssinous: 'El gusanillo que habita en la arena, al ver llenarse de agua su agujerillo dice: Se está acabando el mundo'" (p. 5). No hemos podido identificar de dónde procede la cita, pero es evidente que la lectura pareciera la contraria: el prelado francés se convierte casi en un profeta del triunfo del liberalismo.

Para entender esta contraposición, en la primera parte de este artículo vamos a volver sobre quién fue Frayssinous, y cómo se produjo y fue comprendida la obra en su contexto original. Enseguida, veremos la difusión y lecturas que se hacían de dicho texto en el México decimonónico. Podemos decir desde ahora que no era raro ver anunciado el libro en las páginas de los periódicos, ni citado lo mismo en textos episcopales que en artículos de actualidad o en obras eruditas, o utilizado en instituciones educativas. Finalmente, el último apartado está dedicado a examinar los textos en que Agustín Rivera citó al autor y esa obra en concreto. En suma, se trata de una oportunidad para seguir la dimensión perlocutiva de las palabras de Denis de Frayssinous, originalmente pronunciadas en la iglesia de Saint-Sulpice de París, y cómo podían hacer frente al proceso de secularización en marcha, que arriesgaba con reducir la preponderancia de la religión.

Un apologista del Altar y del Trono

Denis-Luc de Frayssinous está lejos de ser un desconocido de la historiografía francesa. Sin embargo, en fechas recientes ha sido más bien rescatado por sus responsabilidades en la Universidad de París y su papel como ministro en la década de 1820.[4] Para volver sobre el Frayssinous orador, antes de sus títulos de obispo *in partibus* y de conde, es necesario remitirnos a sus primeras biografías.

En 1842, el barón Henrion publicó en París una primera *Notice sur la vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*, precedente inmediato de la mucho

[4] Entre otros: Boudon (1995) y Hême de Lacotte (2012). Sabemos que existen además trabajos sobre Frayssinous de Antoine Roquette, pero no hemos podido consultarlos para este artículo.

más extensa *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis* de 1844. En ellas se presenta a monseñor Frayssinous como hijo de una familia noble, «cité avec éloge dans la *Gallia christiana*» (Henrion, 1842, p. 1), nacido el 9 de mayo de 1765. «Doux et modeste, pieux et apliqué à l'étude» (Henrion, 1842, p. 1) desde la infancia, de un candor comparable al de Tobías en el Antiguo Testamento, estudió en Rodez, y en 1783 o 1784 entró a la comunidad de los sulpicianos en París. Sacerdote en 1789, pasó los años difíciles de la Revolución francesa en el campo, particularmente en Courrières, siendo llamado a París cuando el ascenso de Napoleón permitió a los sulpicianos reorganizarse en el seminario de la *Vache Noire* (Henrion, 1842, p. 4).

En 1801, junto con el abate Michel Clausel de Coussergues, Frayssinous comenzó una serie de "catecismos razonados" bajo la forma de diálogo en la antigua iglesia de los carmelitas de la calle Vaugirard, mismos que dieron paso a una serie de conferencias. Entre 1803 y 1809 y entre 1814 y 1822, pronunció unas quince al año, siempre en la iglesia de Saint-Sulpice de París, según este temprano biógrafo (Henrion, 1842, p. 5). El contexto político de estas conferencias no es un asunto menor a considerar. Al respecto, Jedin (1978) inscribía las conferencias de Saint-Sulpice entre las iniciativas clericales de renovación, propiciadas por un régimen que estimaba la religión como un útil político y que por ello había negociado la paz con la Iglesia a través del Concordato de 1801 (tomo VII, pp. 140-145).

Los estudios más recientes sobre el Primer Imperio, como el de Boudon (2002), han abundado en la misma idea: el bonapartismo estimaba que la religión podía reforzar la legitimidad, la estabilidad y la obediencia, por lo que trató de construir una "monarquía cristiana", aunque sin hacer excesivas concesiones a la Iglesia. Frayssinous constató esta tensión, pues sus conferencias fueron vigiladas por la policía, mas pudieron continuar gracias al apoyo del ministro de cultos, el gran artífice del Concordato, Jean-Étienne Portalis, quien también habría sido el gestor encargado de que el evento se trasladara de una

capilla lateral a la nave central de esa gran iglesia parisina (Henrion, 1842, p. 5). Sin embargo, las tensiones entre Napoleón y el papa llevaron a la suspensión de las conferencias en 1809 (Henrion, 1844, p. 72).

Ahora bien, el contexto político no se limitaba a marcar la posibilidad de realizar las conferencias, sino también su contenido. Frayssinous predicaba después de y contra un hecho inédito, la Revolución. Debemos citar de nuevo al entusiasta barón Henrion (1844) para señalar que sus contemporáneos elogiaron en el abate a un innovador de la oratoria sagrada. Había hecho nada menos que "enrichit la littérature d'un genre nouveau dont les modèles n'existoient pas en France" (p. 39), esto es, se le estimaba como uno de los padres de una oratoria que ya no era la del Antiguo Régimen, la de una época de catolicidad, sino que era adecuada en este contexto complicado. En lugar de disertar sobre aspectos de la religión, debía exponer sus fundamentos y defenderlos de las críticas de los ilustrados del siglo XVIII y de sus herederos decimonónicos. Fue, por tanto, uno de los constructores de una oratoria de combate, una apología, dirigida en particular a los estudiantes parisinos y a los herederos de los *philosophes*, donde se contradecía directamente a autores como Voltaire, Rousseau y Cabanis (Henrion, 1844, pp. 42-49).

Tenemos información detallada del tema de las conferencias a partir de su restablecimiento con la Restauración borbónica en 1815, cuando además la situación política fue propicia para que recibieran mayor atención y publicidad. Así lo confirma el seguimiento que hacía el periódico *L'Ami de la Religion et du Roi,* que es una de las fuentes del barón Henrion (1844, pp. 99 y ss.) y de donde resulta un listado de 65 títulos que resaltan por su carácter positivo. En efecto, aunque la posición política del orador es muy evidente, no es una serie organizada bajo la forma de descalificaciones o condenas directas de las ideas de la Ilustración, de las que ni siquiera aparecen ciertos términos clave, como "igualdad" o "derechos humanos". Claramente, se advierte un enemigo muy concreto: la incredulidad. La única que pareciera propiamente una diatriba fue

su conferencia “Sobre los libros irreligiosos”, aunque se podría decir que se trataba más bien de una presentación del cristianismo que lo hiciera aceptable en el mundo moderno.

Cuatro veces los títulos aluden a “necesidad”, otras cuatro a “sociedad” y tres más a “moral”; tres veces repitió la conferencia sobre “Jesucristo como bienhechor del género humano” y cuatro la referida a “La incredulidad de los jóvenes”. Otra repetición significativa es la del verbo “probar” y el sustantivo “prueba” (cinco veces en total), que se complementan con las menciones de “autenticidad” y “veracidad”, e incluso con la idea de Moisés “historiador” y con el sustantivo “existencia”, que en este caso implicaba “poner en duda”. Asimismo, hay dos títulos que parecieran hacer alguna concesión inicial al mundo moderno: uno incluyendo la tolerancia y otro tratando de “bellos espíritus” a ciertos incrédulos. En suma, esos títulos hacen pensar que uno de los esfuerzos del predicador era hacer ver el cristianismo como necesario, útil, racional, e incluso “equilibrado” al juzgar a sus enemigos.

Gracias siempre a las obras del barón Henrion, hay tres puntos que podemos destacar sobre la recepción de las conferencias. En primer lugar, se encuentra la buena relación entre el orador y su público hasta el punto de la emoción; para ello, bástenos citar su descripción de la conferencia del 4 de enero de 1807, cuando

> remuoit profondément par sa parole éloquente, que secondoit la noblesse de son attitude et de son geste : il étoit imposant à voir, admirable à entendre; tant il y avoit de force et de majesté dans ce langage, expression si pure des vérités les plus élevées! (Henrion, 1844, p. 4)

En segundo lugar, es interesante la mención de algunos de los asistentes. En las naves de Saint-Sulpice se hicieron presentes altos eclesiásticos: cardenales, nuncios, arzobispos y obispos (Henrion, 1844, pp. 64, 125, 151, 168, 279, 282 y 339), pero también damas de la realeza, como la duquesa de Orleáns, la

duquesa de Borbón y la duquesa de Berry (Henrion, 1844, pp. 109, 279, 302 y 345), así como de la nobleza en general (Henrion, 1844, p. 133) y miembros de las cámaras (Henrion, 1844, pp. 151 y 294). Se trataba, entonces, de discursos que, si bien combatían a los incrédulos y a los *philosophes*, eran escuchados ante todo por la élite del régimen de la Restauración. En fin, se diría que las conferencias impulsaron a Frayssinous a la corte: predicó ante la familia real en el Pentecostés de 1817 y el Jueves Santo de 1820 (Henrion, 1844, pp. 174 y 291) y se le encargó la oración fúnebre del príncipe de Condé en 1818, así como una conferencia particular para la duquesa de Borbón (Henrion, 1844, pp. 215-225), ante la cual presentó además un panegírico de Juana de Arco (Henrion, 1844, pp. 262-263).

Finalmente, Frayssinous alcanzó el título de primer capellán del rey, y el de obispo *in partibus* en 1821 (Henrion, 1844, pp. 324-326), a partir de lo cual inició su vida como "hombre de Estado". Desde 1822 fue nombrado gran maestre de la Universidad y par de Francia con título de conde, llegando a ser el primer ministro de Asuntos Eclesiásticos en 1824 (Henrion, 1844, pp. 352-359 y 377-378). Fue entonces, cuando Frayssinous formaba parte ya del gobierno que encabezaba el conde de Villèle (Henrion, 1844, p. 493) y que ha sido considerado el gabinete *ultra* por excelencia de la Restauración borbónica, que las conferencias de Saint-Sulpice vieron la luz como obra impresa. En mayo de 1825 apareció la primera edición, doble en realidad, pues fue realizada en dos formatos, bajo el título de *Défense du christianisme ou Conférences sur la religion*.

Debemos aprovechar todavía una última vez la obra del barón Henrion, pues nos proporciona noticias sobre la recepción que tuvo esta versión impresa por parte de la prensa parisina, condicionada por el carácter de ministro del autor. En efecto, el biógrafo del obispo de Hermópolis no deja de señalar las críticas que éste recibió en el *Journal des débats* y el *Mémorial catholique*, así como la ponderada valoración del *Constitutionnel*. La obra generó debates desde el principio, entre los cuales destaca aquella ocasión en la que fue descalifica-

da por el primero de esos periódicos, asociándola a “les ultramontains” y “les hypocrites qui vouloient faire de la religion un moyen de domination, ou qui aspiroient à faire reculer l’esprit humain” (p. 512), dato que Henrion (1844) mencionaba un tanto de pasada.

El hecho de que los títulos de las conferencias hicieran pensar en una presentación positiva del cristianismo no evitaba que las palabras del apologista fueran pronunciadas en un sector de las élites parisinas de por sí propicio a emocionarse con ellas, lo que además no sólo era favorable sino incluso fundamental en el régimen político. Esas élites retribuyeron la legitimación que las conferencias les proporcionaban con el ascenso del modesto abate[5] hasta las más altas distinciones de la monarquía, por lo que, una vez impresas, las conferencias que formaban ahora la *Défense du christianisme* se leían en principio, y no sin razón, como un producto de la renovada alianza del Trono y el Altar. El texto era básicamente un arma contra la secularización y comenzó a difundirse en Europa bajo esa misma perspectiva. La primera traducción de la obra al español se realizó tan pronto como 1826 por el caballero de Verneuil, quien la dedicó al nuncio apostólico en Madrid afirmando que “todo lo que es útil a la religión es útil al rey” y asentando en el prólogo su confianza en que la obra permitiría reforzar el trono de Fernando VII (Frayssinous, 1826, pp. X-XIV).

Por supuesto, la obra era susceptible de otras lecturas. En *Madame Bovary*, Flaubert (1857, p. 52) la mencionaba como lectura vespertina piadosa de la joven protagonista, al lado de *El genio del cristianismo* de Chateaubriand. No pasó mucho tiempo para que la *Defensa del cristianismo* fuera leída también allende el Atlántico, en países que no estaban gobernados por monarquías que trataban de restablecer el orden perdido por la revolución, sino que eran ya repúblicas representativas.

[5] Victor Hugo (1862) lo describió asistiendo al salón de Madame de T., cuando «n’était encore ni comte, ni évêque, ni ministre, ni pair», portando «une vieille soutaine où il manquait des boutons» (p. 144).

"Una lectura piadosa"; un arma de polémica

Es difícil fechar de manera precisa la llegada de la obra del obispo de Hermópolis a tierras mexicanas. Sabemos que en 1837 la imprenta de Mariano Galván publicó la primera edición mexicana y que estuvo dedicada "A los ilustrísimos señores obispos y venerables cabildos de la República Mexicana" (Frayssinous, 1837). Comenzó a venderse en la Librería Mexicana, en el portal de Mercaderes, corazón mismo de la Ciudad de México, al menos desde la década de 1840.[6] En esos mismos años, la obra alcanzó suficiente prestigio como para introducirse en las instituciones educativas eclesiásticas hasta el punto de servir como premio para los estudiantes en la Universidad y el Seminario de México.[7] En los Seminarios de Morelia y Guadalajara se utilizaba ya en los exámenes públicos (Munguía, 1841, primera parte, p. LX) y, en agosto de 1841, el propio Agustín Rivera habría presentado "al pie de la letra, de memoria e inteligencia" la conferencia "Sobre la educación de la juventud", en su acto de Moral y religión en el seminario tapatío (Muñoz, 1906, p. 26). En 1855 el reglamento para las cátedras de la Universidad de México mencionaba "el Frayssinous" en la de "Historia literaria de las ciencias eclesiásticas y estudios apologéticos de la religión" (Dublán y Lozano, 1877, tomo VII, p. 382).

¿Qué veían en esta obra los profesores de los seminarios? Podemos saberlo en alguna medida gracias al trabajo de Clemente de Jesús Munguía (1852), uno de los eclesiásticos mexicanos más importantes del siglo XIX, quien tuvo un papel relevante en la reorganización del de Morelia y citaba a Frayssinous en su *Memoria instructiva* de 1845.[8] En ese informe (pp. 145-146) se menciona la obra

[6] La publicidad de la venta aparece desde enero de ese año en el *Diario del Gobierno de la República Mexicana* y en *La Hesperia*, al menos desde mayo. Hemos revisado la Hemeroteca Digital Hispánica (HDH, en adelante) para el primer caso y la Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM, en adelante) para el segundo.

[7] Algunos ejemplos aparecen en el *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 28 de diciembre de 1842, p. 47 y 20 de septiembre de 1843, p. 78, así como en *El Republicano*, 24 de noviembre de 1846, p. 3, consultados en HDH y HNDM.

[8] Munguía fue, casi sin duda, uno de los clérigos que mejor conoció la obra de Frayssinous, pues no sólo citaba la *Defensa*, sino también otra colección de sus conferencias. También cita un amplio pasaje de la conferencia "Ley

al llegar al punto de las "prácticas piadosas": las conferencias servían de "alimento" espiritual a los jóvenes tanto en los días de fiesta como "durante las horas del refectorio". De hecho, es significativo que las citara en un lugar de preferencia en este segundo caso. Subrayemos su propósito: "mover la voluntad", "sacudir fuertemente la conciencia", "ganar el corazón". Las conferencias de Saint-Sulpice, a pesar de su traducción a un idioma distinto, seguían destacándose por su capacidad para emocionar.

La *Defensa del cristianismo* podía ser auxiliar pastoral,[9] pero nos interesa resaltar que servía también como literatura de polémica,[10] apareciendo en *El Defensor de la Religión* de Guadalajara en agosto de 1832,[11] en *La Voz de la Religión* en 1848,[12] en el *Diario de avisos*,[13] en *La Cruz* y en *La Verdad Católica* en 1857.[14] Destacamos que también es particularmente citada a propósito de dos cuestiones concretas: la memoria de la Inquisición y la tolerancia de cultos. En 1850, la junta de censura del arzobispado de México examinó una obra célebre de la crítica antiinquisitorial del siglo XIX: *Misterios de la Inquisición*. La labor se encomendó a uno de los eclesiásticos de mayor prestigio intelectual del siglo, el entonces recién nombrado cura del Sagrario, José María Diez de Sollano (2004). Su dictamen, por sí mismo una amplia recopilación de autores que escribieron sobre el tema —favorablemente, casi sobra decir—, se basaba sobre todo en dos obras: *El protestantismo comparado con el catolicismo* de Jaime Balmes y, desde luego, *Defensa del cristianismo* de Frayssinous (1826), en particular la conferencia "La religión vindicada de la acusación de fanatismo" (tomo III, pp. 398-470).

natural" en Munguía, 1858, pp. 129-130. Sobre este personaje, remitimos a la obra de Mijangos (2015).

9 Lo ilustraba al año siguiente el mismo obispo Munguía (1859, tomo I, pp. 234-235).

10 No hemos podido identificar en la bibliografía reciente un estudio de la difusión del autor en México, a pesar de que existen trabajos numerosos sobre la historia de la prensa decimonónica, algunos tratando los periódicos que citamos aquí.

11 HNDM, "Discurso sobre las causas de nuestros errores", 17 de agosto de 1832, *El Defensor de la Religión*, pp. 1-4.

12 HNDM, "A la juventud", 2 de septiembre de 1848, *La voz de la religión*, pp. 245-248.

13 HNDM, "Consideraciones sobre el origen de la filosofía anticristiana del siglo XVIII", 27 de junio de 1857, pp. 1-3.

14 HNDM, "¿Para qué hay revoluciones?", 6 de agosto de 1857, *La cruz*, pp. 431-433.

El que más tarde llegó a ser primer obispo de Léon no dejaba de ser selectivo. Citó amplios párrafos del discurso en cuestión que trataban cuatro puntos concretos: deslindaban a la Inquisición de haber juzgado a Galileo como astrónomo, justificaban la existencia de tribunales de orden preventivo y no sólo punitivo, hacían de la Inquisición un tribunal ante todo civil y, en fin, recordaban que ninguna "secta" —es decir, comunidad religiosa protestante— tenía en realidad "derecho de tirar la primera piedra" (Frayssinous, 1826, tomo III, pp. 410-412, 416-419 y 426-428). En cambio, omitía y cortaba algunos puntos en los que el abate se había deslindado de la Inquisición e incluso insistía en el que era uno de sus argumentos fundamentales. Para Frayssinous (1826) era injusto acusar de fanatismo a la Iglesia debido a la Inquisición, ya que se trataba de una mera "institución local y particular", y afirmaba que "sería [como] acusar de ateísmo a una academia, porque contase algunos ateos entre sus individuos" (tomo III, p. 416). "No penséis, señores, que yo trate de constituirme apologista de la Inquisición" (tomo III, p. 426), habría dicho explícitamente desde el púlpito.

Una bella paradoja es que la crítica liberal mexicana básicamente aceptó la erudición que presentaba Diez de Sollano. *El Monitor Republicano* lamentó y criticó de manera particularmente severa la decisión final de la junta de censura y del gobierno sede-vacante de prohibir la obra bajo pena de excomunión.[15] Por supuesto, también se refirieron al texto de Frayssinous, lamentando que el autor se limitara a presentar "los males que se siguieron a las naciones europeas" por la división religiosa y no mencionara los de España por la "sobrevigilancia" del tribunal. El editor de la obra (*Defensa*, 1850) únicamente pudo rescatar a su favor que el obispo de Hermópolis "confiesa 'que ha habido papas perversos y viciosos'" (p. 9). Desde luego, esto era como aceptar también que el abate había sido un apologista de la Inquisición y que era uno de los autores que "con tanto empeño han pretendido sostener los bienes" que había traído consigo.

Ahora bien, el de la tolerancia, como se sabe, fue un debate que se suscitó en varios momentos del siglo XIX y fue particularmente álgido en la segunda mitad

[15] HNDM, "Prohibición de los Misterios de la Inquisición", 13 de septiembre de 1850, *El Monitor Republicano*, p. 3.

de la década de 1840 y mediados de la siguiente, con motivo de reformas constitucionales o de una nueva constitución.[16] No es de extrañar que uno de los textos más citados por el alto clero mexicano haya sido la conferencia "Sobre la tolerancia", donde el autor planteaba una distinción entre "tolerancia civil, tolerancia cristiana y tolerancia filosófica". No discutía ampliamente la primera, dejándola "a la sabiduría de los gobiernos que rigen el mundo"; en cambio, presentaba la "tolerancia cristiana" como la paradoja del cristianismo, religión "intolerante con los errores, pero dulce y benigna con el arrepentido", y más todavía, capaz de enseñar "a sufrir con sentimientos de paz y de indulgencia a los mismos a quienes creemos en el error y a compadecerlos mucho más que a condenarlos" (Frayssinous, 1826, tomo IV, pp. 15-25). Desde luego, la mitad del texto se ocupaba de combatir las ideas fundamentales de la tercera categoría, que identificaba con la "indiferencia en materia de religión" (Frayssinous, 1826, tomo IV, pp. 25-48).

A pesar de esa estructura, la cita más llamativa del texto para el clero mexicano correspondía a la primera parte, a la tolerancia civil: "Los estados en que felizmente la religión católica es la única, cuyo culto público profesan todos, puede y debe la autoridad desplegar todo su celo para conservar esta apreciable unidad religiosa que tan de cerca interesa a la tranquilidad pública" (Frayssinous, 1826, tomo IV, pp. 10-11). La frase aparece ya en el ensayo de Munguía (1847), *De la tolerancia*, para cerrar su argumentación respecto a que la tolerancia civil sería "atentatoria contra los derechos del pueblo" (pp. 65-66). Del mismo modo, al año siguiente venía citada en una carta pastoral del entonces obispo de Sonora, Lázaro de la Garza y Ballesteros.[17] El futuro arzobispo de México recurría a Frayssinous (1826) por su carácter de escritor moderno; esto lo había señalado ya Munguía, pero Ballesteros lo presenta además como "uno de los mayores hombres de estado", lo que no dejaba de ser una para-

[16] Entre otros trabajos sobre el tema, debemos remitirnos a los de Santillán (1992), Castillo Troncoso (2000) y Bautista (2012).

[17] HNDM, "Carta que dirige a los fieles de la Santa Iglesia de Sonora su obispo el Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros", 11 de noviembre de 1848, *La voz de la religión*, pp. 563-564.

doja cuando justo en ese mismo pasaje el entonces todavía modesto abate se declaraba ajeno a "cuestiones que pertenecen a la política" (tomo IV, p. 10). Ampliando un poco las citas, la misma conferencia aparece referida en la sexta carta pastoral de Pedro Espinosa (1856, p. 59), ya como obispo de Guadalajara, en 1856.

Unos años antes, en 1851, Espinosa había citado "Máximas de la Iglesia católica sobre la salvación de los hombres", otra conferencia que ya hemos mencionado al inicio. La utilizó en su debate a propósito de un opúsculo controvertido, titulado *El retrato de la Virgen en los cielos*, del que un año antes redactó la censura que fundamentó su prohibición por el obispo Diego de Aranda (*Prohibición*, 1850). Ante las críticas que recibió su dictamen de censura, publicó una *Defensa de algunos puntos de la doctrina católica* (Espinosa, 1851), en la que respondió a la afirmación de "que todos nos veamos como hermanos, sin que el uno tenga derecho para asegurar que su compañero no está en el camino de la salud". Para el tema que aquí nos interesa, bástenos señalar que aprovechaba la conferencia del obispo de Hermópolis para insistir en la condenación de quien "anda extraviado" (pp. 92-94). En el siguiente apartado veremos que no era la única interpretación posible de esa conferencia, y que hubo al menos un eclesiástico mexicano que llegó a conclusiones muy distintas al respecto.

Frayssinous había muerto en 1841, por lo que no pudo enterarse de que el alto clero mexicano, que libraba sus batallas tan lejos de París, estaba presentando su texto como "una brillante vindicación que pudiera hacerse de la misma Inquisición", pero sin hacer la distinción fundamental para él entre las categorías de tolerancia y confundiendo constantemente la civil con la filosófica. Es decir, la obra se usaba de maneras no del todo inesperadas, pues también aquí era un arma contra la secularización; sin embargo, era posible que se pasaran por alto los matices de la argumentación e incluso la intención explícita de los textos. Todo ello en realidad no es raro, al contrario, se trata de uno de los problemas tal vez más recurrentes en cuanto al uso de textos: los lectores también participan de alguna forma en su reescritura. Díez de Sollano, Munguía, Espi-

nosa, Garza y Ballesteros aprovechaban la *Defensa* de acuerdo con sus circunstancias, omitiendo ciertos puntos y valorando otros, conforme a las prioridades que los vaivenes de la vida política mexicana imponían y a lo que estimaban como intereses legítimos de la Iglesia mexicana. Hasta donde sabemos, sólo un clérigo y liberal, Agustín Rivera y Sanromán, llegó a aprovechar de una manera distinta el texto, aunque siempre para sus particulares fines muy concretos: no le interesaba defender a la Iglesia mexicana, sino salvar a los aztecas.

"Prodigios de misericordia"

Agustín Rivera y Sanromán (1824-1916), como hemos mencionado ya, conoció la *Defensa del cristianismo* siendo todavía estudiante del Seminario de Guadalajara, al menos desde los 20 o 21 años (Muñoz, 1906, p. 26). No vamos a extendernos aquí en su vida y obra por razones de espacio,[18] bástenos decir que, a pesar de que hoy existe una memoria mayormente local de Rivera, en su momento fue un intelectual ampliamente conocido y citado en los periódicos, siendo la causa de múltiples debates. Tuvo su mejor momento en 1910, cuando se le concedió el doctorado *Honoris causa* en la naciente Universidad Nacional de México y fue invitado a ser uno de los oradores de las fiestas del Centenario de la Independencia (Toro, 1917, p. 23). Cabe señalar, además, que después de 1882 apenas ejercía efectivamente como clérigo, tratando de vivir exclusivamente —o casi— de su escritura.

Aparte del opúsculo que citamos al inicio, el conde de Frayssinous aparece citado en otras tres obras de Rivera, concretamente mediante la conferencia "Máximas de la Iglesia católica sobre la salvación de los hombres", que era acaso la más relacionada con las preocupaciones acerca del Más allá. El entonces abate defendía efectivamente las tres máximas fundamentales de la Iglesia católica en la materia: "Sin el bautismo ninguno entrará en el Reino de los cie-

[18] Aunque ha habido varios estudiosos de la obra de Rivera, nos permitimos remitirnos a los trabajos reunidos en Cruz (2016).

los; fuera de la Iglesia no hay salvación; sin la fe es imposible agradar a Dios" (Frayssinous, 1826, tomo III, p. 472). No era un asunto menor, ya que desde las primeras páginas el propio abate revelaba que se trataba de una respuesta directa a cuestionamientos de los ilustrados del siglo XVIII y, en particular, al *Emilio* de Jean-Jacques Rousseau (Frayssinous, 1826, tomo III, p. 473).

Esta preocupación no sólo era interna del catolicismo sino que iba más allá, extendiéndose por todo el siglo XIX. Los trabajos recientes sobre el Purgatorio y sobre los cementerios nos lo recuerdan,[19] pues durante toda la centuria la preocupación por la muerte, los familiares fallecidos y el culto funerario no dejó de inquietar a la sociedad decimonónica. Progresivamente, además, la idea del "corto número de elegidos" fue perdiendo fuerza al interior del catolicismo, siendo ésta la tesis tradicional que esas tres afirmaciones representaban y que ya resultaba injusta para la sensibilidad de los ilustrados. "¿Es acaso culpa del negro de Guinea o del salvaje del Canadá que la luz del Evangelio no haya brillado para ellos?", planteaba retóricamente Frayssinous (1826, tomo III, p. 473).

Ya al inicio hemos visto que también a finales del siglo XIX seguía habiendo críticas de ese rigorismo y la *Defensa* incluso proporcionaba materiales para ironizar al respecto. Sin embargo, la inquietud de Agustín Rivera estaba planteada en términos ligeramente distintos. El primer texto en que llegó a citar al abate en dos ocasiones fue su artículo "Concordancia de la razón y la fe", publicado en 1876. Se trata de un folleto organizado cabalmente conforme el método escolástico, donde se defiende una proposición que en realidad provenía de un trabajo previo, a saber: "La razón natural no estaba enteramente oscurecida entre los paganos, a pesar de sus iniquidades, porque estaba impresa en sus almas" (Rivera, 1876, p. 1). No es posible seguir aquí con todo detalle su argumentación, pero destaquemos lo fundamental: se trata, sin duda, de uno de los puntos clave del discurso conciliador entre el catolicismo y la modernidad que Rivera sostuvo de manera duradera a lo largo de su extensa carrera de escritor público.

[19] En particular: Cuchet (2005) y Fureix (2009).

Como se sabe, en el siglo XIX la modernidad se distinguía por una concepción optimista de la naturaleza humana, ante todo caracterizada por el progreso; en cambio, en la tradición cristiana, ésta podía ser considerada en términos negativos, como débil y pecaminosa. El "doctor de Lagos" conciliaba ambas visiones gracias a esa proposición fundamental, moderadamente optimista, sobre una naturaleza humana racional capaz de adquirir conocimientos y progresar sin pasar por el catolicismo, pero que requería de la "revelación" para alcanzar "las consecuencias remotas de la ley natural" y, por supuesto, "el conjunto de verdades que constituye la religión" (Rivera, 1876, p. 7).

Este artículo estaba pensado "para uso de los jóvenes estudiantes de la filosofía moral", esto es, para un público católico, ante el cual tenía la virtud de oponerse a la secularización. Así lo resaltaba el autor en sus conclusiones, aludiendo primero al método, que él mismo decía que iba "contra el gusto (malo) de la mayoría de los de nuestro siglo", y después a sus definiciones de ciencia y de filosofía, en las que explícitamente trataba de evitar la exclusividad de argumentos racionales. Los argumentos teológicos, las Sagradas Escrituras, debían seguir teniendo un lugar, toda vez que "las verdades de la fe son la perfección de la ciencia" (Rivera, 1876, pp. 17-18).

En este marco, no es de extrañar que las últimas proposiciones tuvieran que ver con el destino final de los paganos, esto es, con el hombre sin participación de la revelación. Rivera trataba desde el inicio de abrir la posibilidad de que los paganos no terminaran necesariamente en el infierno, mas se hubiera acercado en exceso al pelagianismo si hubiera afirmado que el hombre puede alcanzar el Cielo, es decir, la salvación eterna, por su sola razón. Por ello, era importante rescatar otro de los cinco lugares tradicionales de la geografía del Más allá construida en el Medievo: el limbo.[20]

La penúltima proposición de Rivera (1876) era que "Los infieles que mueren habiendo ignorado la revelación con ignorancia invencible, y habiendo observado la ley natural, no se condenan" (p. 8). Fue entonces que el discurso del conde de Frayssinous, en particular la última sección de las "Máximas" referida

[20] Sobre sus orígenes medievales, remitimos en general a la obra de Baschet (2009, pp. 437-438).

al caso de los infieles, se volvió significativo. Al inicio lo decíamos, el orador de Saint-Sulpice defendía con energía esos principios tradicionales, pero también incluía sutilezas que, un par de décadas después de la *Concordancia* de Rivera, importaban poco a un liberal laico como Cecilio Robelo, a pesar de ser fundamentales para el laguense. Las pruebas de esa proposición se cerraban con una cita de un pasaje de las "Máximas" que Frayssinous había retomado del jesuita del siglo XVII Louis Bourdalue, confirmando que la ignorancia invencible no era motivo de condenación (Rivera, 1876, p. 20).

Enseguida, la proposición final de Rivera era ya que esos infieles, ignorantes pero observantes, terminaban en el limbo. Cabe reconocer que una parte significativa de la conferencia de Frayssinous (1826) respondía a Rousseau, admitiendo en efecto que podían ocurrir "prodigios de misericordia" en los que Dios les podía conceder la gracia a los infieles hasta el punto de "llegar al conocimiento de la verdad" (tomo III, p. 523). El pasaje, en el que además era citada la autoridad de Jacques-Bénigne Bossuet, fue bien aprovechado por Rivera, quien agregó la mención explícita del limbo al notar que éste no aparecía en absoluto en ese discurso de la *Defensa*.

El laguense dedujo que Frayssinous (1826) tampoco se atrevió a enviar al "reino de la bienaventuranza celestial" a un infiel, así que lo remitió a "aquel destino a que le hayan hecho acreedor sus acciones personales" (tomo III, p. 515). Sin embargo, Rivera sentenció: "Luego al limbo" (Rivera, 1876, p. 21). Cabe reconocer que Rivera escribía con mayor seguridad que el propio Frayssinous (1826), quien dio cuenta de ello al decir: "se me podría acusar fácilmente por unos de rigorista y de laxo por otros" (tomo III, p. 520). No obstante, la referencia a Frayssinous más controvertida en una obra de Rivera apareció dos años más tarde en su *Compendio de la historia antigua de México*. En él, la referencia a los infieles ya no era mera abstracción, sino directamente una alusión a un pueblo muy concreto y fundamental para la historia nacional: los aztecas.

En un pasaje del *Compendio*, Rivera (1878, pp. 135-140) trataba la historia de Papatzin, la legendaria hermana de Moctezuma que habría vuelto del Más allá para advertir al tlatoani sobre la llegada de los conquistadores y, con ellos,

"la noticia del verdadero Dios", anunciándole también cuál había sido el destino de "las almas de tus antepasados": un tormento infernal. En la doceava y última de las observaciones que Rivera hizo al respecto, afirmó: "El espíritu que habló a Papantzin debe haber sido un mal teólogo, porque creyó que todos los que mueren en el gentilismo se condenan" (p. 140). Con ello, de nuevo se hace evidente que su escritura, en este caso ya no filosófica sino historiográfica, no era exclusivamente secular, sino que iba "a caballo entre la historia sagrada y la historia profana" (Pío, 2016).

Asimismo, en una nota al pie que adelantaba su más extensa argumentación a lo largo del libro segundo del propio *Compendio*, nuestro autor se declaraba creyente de la salvación de los aztecas, siguiendo al pie de la letra la idea de los "prodigios de misericordia" de Frayssinous. "Algunos de esos antiguos americanos", decía, que sólo practicaban los sacrificios humanos "por obedecer a la ley civil" con el deseo de conocer a Dios y con "gran dolor de haberle ofendido", habrían recibido "la fe suficiente" e incluso habrían muerto "con contrición verdadera", es decir, bajo las condiciones previstas por el predicador de Saint-Sulpice, hasta el punto de ya no sólo evitar el Infierno o el limbo, sino de alcanzar directamente el Cielo. Ellos "reinan con Cristo eternamente" (Rivera, 1878, p. 140).

En 1880, la obra de Rivera recibió una censura oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara (Rivera, 1881). El rector del Sagrario, Luis Barbosa, fue el encargado de examinar la obra y, entre los varios puntos que debió señalar, los dos primeros corresponden precisamente al relato de Papatzin. Bella paradoja, el censor citó a su favor precisamente una de las máximas que dieron motivo a la conferencia de Frayssinous: *Sine fide impossible est placere Deo*, es decir, "sin la fe es imposible agradar a Dios". Aun sin citar al antiguo predicador de Saint-Sulpice, Barbosa no descartó su argumentación, sólo le dio un sentido mucho más limitado. En primer lugar, frente al tema del "gentilismo", confirmó que, efectivamente, todo aquel que compartiera las "creencias y prácticas supersticiosas de la idolatría" se condenaría: la "fe explícita" era absolutamente indispensable, por lo que resultó que el mal teólogo no era sino el propio Rivera

(1881, p. 3). A continuación, procedió a reiterar la doctrina de la salvación de un "corto número de elegidos". El propio católico, nacido "en medio de la predicación, de las exhortaciones, de los ejemplos", no tenía nada garantizado; al contrario, el párroco exclamaba: "¡cuánta dificultad tiene para levantarse del pecado, adquirir la justificación y perseverar en ella!" (Rivera, 1881, p. 4). La posibilidad de un infiel de cumplir con las circunstancias de la justificación entraba en la categoría de los milagros y, por lo mismo, eran "rarísimos".

A pesar de la censura, en sus *Principios críticos sobre el virreinato*, publicados en 1881, Rivera (1922) volvió sobre dicho tema, aunque ahora sin mencionar lugares específicos del Más allá y regresando al simple "no se condenan", insistiendo además en apoyarse en el conde de Frayssinous: "El sabio obispo" había afirmado que "la misericordia de Dios no tiene límites" (p. 27). La paradoja de esta lectura es que, a pesar del escándalo suscitado en la mitra de Guadalajara, tal vez fue Rivera quien aprovechó mejor la obra de Frayssinous como un arma de combate contra la secularización, pues en lugar de que el catolicismo apareciera como un medio de dominación limitante de la libertad humana y una religión adoradora de un Dios que era un juez intransigente, se presentaba como una que creía en un Dios capaz de "prodigios de misericordia" ilimitados y en la que se estimaba a la naturaleza humana susceptible de alcanzar el Cielo a pesar de sus defectos. Además, lejos de construir un discurso filosófico o histórico exclusivamente secular, el predicador de Saint-Sulpice servía al autor laguense incluso para recuperar en el catolicismo al pueblo que el propio liberalismo estimaba en la base de la nación mexicana.

Comentarios finales

La *Defensa de la religión* de Denis-Luc de Frayssinous fue un texto que desde su origen fue leído como un arma contra la secularización, a veces incluso a pesar de los matices y ambigüedades de su contenido. Si la secularización es, ante todo, un proceso que permite el surgimiento de esferas relativamente au-

tónomas de la actividad humana, la *Defensa* servía para tratar de mantener el predominio de lo religioso en todos los sentidos. Hemos visto que surgió de un esfuerzo de legitimación de la renovada alianza entre el Trono y el Altar en Francia bajo la Restauración y, por tanto, de una lucha por mantener a la religión como guía de la política. Al llegar a México, los publicistas y clérigos católicos aprovecharon la obra también en ese sentido, empleándola para combatir la tolerancia de cultos y para defender la memoria de la Inquisición, incluso cuando éstas no eran preocupaciones particulares del propio Frayssinous. De manera más sutil, Agustín Rivera, considerado como un publicista liberal por reivindicación propia, por las sociabilidades en que participaba y por los medios en los que circulaban sus textos, también utilizó la obra para al menos moderar la secularización, reintroduciendo a la modernidad, de una manera incluso presentable, los argumentos tradicionales del catolicismo relacionados con el acceso a la salvación en el Más allá.

Desde luego, no pretendemos afirmar que alguno de estos usos haya sido particularmente coherente con una intención original de Frayssinous, lo que siempre es complicado establecer respecto a cada elemento de su discurso, ni por el contrario, que fueran interpretaciones que lo traicionaran absolutamente. En este sentido, la historiografía de las últimas décadas ha subrayado la cuestión del uso de los textos al tratar materias de historia intelectual. Si bien es posible seguir haciendo ejercicios de lecturas exclusivamente textualistas o contextualistas del texto y de su autor, no es menos importante revisar la forma en la que los textos fueron usados y releídos, impactando a otros contextos. Las innovaciones de un autor, y con ellas, el autor mismo, pueden tener una duración más allá de la propia vida del autor.[21]

En nuestro caso, parece claro que la *Defensa de la religión* se constituyó en autoridad para el clero mexicano, y en ese sentido, aun después de su fallecimiento, el ilustre predicador y hombre de Estado de la Restauración borbónica llegó a tener un efecto duradero sobre los católicos mexicanos y en general

[21] Sobre esto, nos remitimos desde luego a las reflexiones de los autores, ya clásicos asimismo, de la Escuela de Cambridge: Skinner (2000) y Pocock (2001).

sobre la vida política mexicana. Tal vez el clero decimonónico hubiera aplaudido unánimemente al escuchar su nombre como uno de los fundadores de la apología moderna, pero como puede verse, en una obra de esas dimensiones, no todo el texto tenía un valor paradigmático. Parecen, entonces, haber tenido éxito en particular las conferencias "Sobre la tolerancia" y "La providencia en el orden moral", que eran las citadas por obispos y publicistas, caso contrario a la conferencia "Máximas de la Iglesia católica sobre la salvación de los hombres", la cual parecía ser más bien objeto de discusión, como lo ilustran la censura que cayó sobre el *Compendio* de Rivera y el modo en el que la citaba el periódico de Cecilio Robelo.

Evidentemente, éste ha sido apenas un esbozo referido a un autor muy específico, a partir de fuentes muy precisas. Estudios más detallados y profundos sin duda nos ayudarán a comprender mejor la forma en la que se construía la cultura del clero mexicano decimonónico y a complejizar las categorías que usamos para identificarlo.

Referencias

Hdh: Hemeroteca Digital Hispánica.

Hndm: Hemeroteca Nacional Digital de México.

Bibliografía

Baschet, J. (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bautista, C. (2012). *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*. México: El Colegio de México/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Fideicomiso Historia de las Américas.

Boudon, J.-O. (1995). L'épiscopat français et le développement des hautes études ecclésiastiques au XIXe siècle. *Revue d'Histoire de l'Église de France*, *LXXXI*(206), 219-235.

_____. (2002). *Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXe siècle*. París: Fayard.

Castillo Troncoso, A. (2000). El debate en torno a la tolerancia de cultos en México durante la coyuntura de posguerra (1848-1849). *Historia y Grafía*, *7*(14), pp. 17-34.

Cuchet, G. (2005). *Le crépuscule du purgatoire*. París: Armand Colin.

Coudart, L. (2015). La prensa católica del estado de Morelos en el siglo XIX. Rescate, inventario y contexto. En L. Coudart y J. García Mendoza (compiladores), *Periódicos católicos y anticatólicos del estado de Morelos. El despertador (1896-1897), El grano de arena (1896), Boletín oficial y Revista eclesiástica del obispado de Cuernavaca (1900-1911)* (pp. 1-18). Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Cruz, L. (coordinadora) (2016). *Agustín Rivera: vida, obra y contextos*. Lagos de Moreno: Lagos Ediciones.

Defensa del editor de la obra titulada Los misterios de la Inquisición contestando el dictamen del señor consultor de la Junta Diocesana de Censura en virtud de la cual declaró prohibida y se fulminó por el señor vicario capitular una excomunión mayor. (1850). México: Imprenta de Vicente García Torres.

Díez de Sollano, J.M. (2004). *Censura eclesiástica de la obra titulada: 'Misterios de la Inquisición' que se publica por orden del señor Vicario Capitular de este Arzobispado*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxk8p4

Dublán, M. y Lozano, J.M. (1877). *Legislación Mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*. México: Imprenta del Comercio.

Dumas, C. (1989). El discurso de oposición en la prensa clerical conservadora de México en la época de Porfirio Díaz. *Historia Mexicana*, *39*(1), 243-256.

Espinosa, P. (1851). *Defensa de algunos puntos de la doctrina católica o sea contestación a las 'Nuevas observaciones sobre el opúsculo del señor Espinosa contra el Retrato de la Virgen'*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

_____. (1856). *Setima* [*sic*] *carta pastoral que el ilustrísimo señor doctor D. Pedro Espinosa, Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*. Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Flaubert, G. (1857). *Madame Bovary, moeurs de province*. París: Michel Lévi Frères.

Frayssinous, D.-L. (1826). *Defensa del cristianismo o conferencias sobre la religión*. Madrid: Imprenta de León Amarita.

_____. (1837). *Defensa del Cristianismo o conferencias sobre la religión*. México: Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo.

Fureix, E. (2009). *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*. París: Champ Vallon.

Jedin, H. (1978) *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

Hême de Lacotte, R. (2012). Logiques politiques, logiques ecclésiastiques: La genèse du Ministère des Affaires Ecclésiastiques (1824). En M. Brejon de Lavergnée y O. Tort (directores), *L'union du Trône et de l'Autel? Politique et religion sous la Restauration* (pp. 39-59). París: Presses Universitaires de l'Université Paris-Sorbonne.

Henrion, M.R.A. (1842). *Notice sur la vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*. París: Librairie d'Adrien Le Clere et compagnie.

_____. (1844). *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*. París: Librairie d'Adrien Le Clere et compagnie.

Hugo, V. (1862). *Les misérables*. Bruselas: A. Lacroix, Verboeckhoven & Co.

Mijangos, P. (2015). *The lawyer of the church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the clerical response to the Mexican Liberal Reforma*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Munguía, C. (1841). *Estudios oratorios u observaciones críticas sobre algunos discursos de los oradores más clásicos antiguos y modernos precedidas de*

un discurso sobre la elocuencia y de algunas arengas sobre varios géneros de literatura. Morelia: Imprenta de Ignacio Arango.

_____. (1847). *De la tolerancia, o sea, del culto público en sus relaciones con el gobierno*. Morelia: Imprenta de Ignacio Arango.

_____. (1852) Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia leída en el aula general del expresado colegio en la distribución de premios que se hizo el año de 1845. En *Obras diversas del licenciado Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán* (pp. 97-165). Morelia: Imprenta de Ignacio Arango.

_____. (1858). *Prolegómenos de la teología moral*. México: Imprenta de Andrade y Escalante.

_____. (1859). *Explicación pastoral de la doctrina cristiana*. México: Imprenta de Vicente Segura.

Muñoz Moreno, R. (1906). *Rasgos biográficos del señor Dr. D. Agustín Rivera y Sanromán*. Lagos de Moreno: Imprenta López Arce.

Pío, J. (2016). Agustín Rivera y Sanromán, el 'Feijoo mexicano' ante la historia. En L. Cruz (coordinadora), *Agustín Rivera: vida, obra y contextos* (pp. 243-266). Lagos de Moreno: Lagos Ediciones.

Pocock, J.G.A. (2001). Historia intelectual: un estado del arte. *Prismas, revista de historia intelectual*, *5*, 145-173.

Prohibición del libro titulado "El retrato de la Virgen en los cielos". (1850). Guadalajara: Tipografía de Rodríguez.

Rivera, A. (1876). *Concordancia de la razón y la fe*. San Juan de los Lagos: Tipografía de José Martín.

_____. (1878). *Compendio de la Historia Antigua de México*. San Juan de los Lagos: Tipografía de José Martín.

_____. (1881). *Censura del tomo primero del Compendio de la Historia Antigua de México, desde los tiempos primitivos hasta el desembarco de Juan de Grijalva*. Lagos: Tipografía de Vicente Veloz.

_____. (1891). *Juicio crítico de la obrilla intitulada "El liberalismo es pecado"*. Lagos de Moreno: Ausencio López Arce, impresor.

_____. (1922). *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España y la Revolución de Independencia*. Secretaría de Educación.

Santillán, G. (1992). La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827). En A. Matute, E. Trejo y B. Connaughton (coordiandores), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo xix* (pp. 175-198). Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.

Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas, revista de historia intelectual*, *4*, 149-191.

Toro, A. (1917). Biografía del Doctor don Agustín Rivera y Sanromán. En *El Dr. D. Agustín Rivera y Sanromán* (pp. 9-25). México: Publicaciones de la Academia Mexicana de la Historia.

CAPÍTULO VI

Antimodernismo y contrarrevolución. Modelos franceses en el catolicismo mexicano, 1910-1929

Jesús Iván Mora Muro[1]

Resumen

En la presente investigación mi objetivo es abordar la influencia del pensamiento francés en algunos exponentes del catolicismo mexicano y sus respuestas al movimiento social emanado de la Revolución. Propongo que durante las primeras décadas del siglo XX, además de las encíclicas papales como la *Quanta cura* (1864) de Pío IX, donde se condenaron los "errores" modernos, y la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, que estableció la doctrina social de la Iglesia, pensadores como René de La Tour du Pin (1834-1924) y Albert de Mun (1841-1914), quienes promovían los Círculos de Obreros Católicos franceses, antimodernistas como Joseph de Maistre y neotomistas como Étienne Gilson fueron el sustento ideológico de un sector del catolicismo mexicano para formular sus críticas a la Revolución de 1910.

Abstract

In the present investigation my goal is to approach the influence of the French thought on some exponents of the Mexican Catholicism and their responses

[1] Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía. Correo electrónico: jesus.mora@uaq.mx

to the social movement emanating from the Revolution. My proposal is that, during the first decades of the 20th century, in addition to the papal encyclicals such as *Quanta cura* (1864) by Pius IX, where modern "errors" were condemned, and *Rerum Novarum* (1891) by Leo XIII, which established the social doctrine of the Church, thinkers such as René de La Tour du Pin (1834-1924) and Albert de Mun (1841-1914), who promoted the French Catholic Worker Circles, anti-modernists such as Joseph de Maistre, and neotomists such as Étienne Gilson were the ideological sustenance of a sector of Mexican Catholicism to formulate their criticism to the Revolution of 1910.

Introducción

Como lo han apuntado Juan Carlos Orejudo Pedrosa y Lucía Fernández Flórez, a partir de la Revolución francesa, de la expansión de las ideas modernas a través de instituciones democráticas, del sistema de partidos políticos, del principio de representación y, en suma, de la consolidación del Estado liberal, aparecieron diversos pensadores y escritores antiilustrados o antimodernos, como el inglés Edmund Burke (1729-1797) y los franceses Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis Bonald (1754-1840), conocidos también como reaccionarios o como los primeros críticos de la modernidad revolucionaria que tendrían la misión de defender las tradiciones monárquicas, organicistas y, en algunos casos, católicas (Orejudo Pedrosa, 2012).

Por su parte, Rodrigo Ruiz Velazco Barba (2014: 35-52) ha hecho un interesante balance del pensamiento contrarrevolucionario francés y su influencia en Salvador Abascal. En su opinión, entre los críticos tempranos a la Revolución francesa, como el jesuita Augustin Barruel (1741-1820), Maistre y Bonald, se identificaba la Revolución como la subversión o negación del orden político-religioso (estamental y corporativo). Maistre, uno de los pensadores más leídos por los intelectuales católicos mexicanos, en su obra *Consideraciones sobre Francia* (1796) criticó la Revolución de 1789 desde una visión providencialista

de la historia en la que Dios era el motor y guía absoluta del devenir de las sociedades humanas.

Como es bien conocido, en el caso de México, la Revolución de 1910 ocasionó una multiplicidad de críticas y posicionamientos antirrevolucionarios desde diversas trincheras. Por ejemplo, Toribio Esquivel Obregón (1864-1946), exhuertista e hispanista comprometido, dirigió sus ataques al movimiento revolucionario y sus postulados en su obra *Influencia de España y los Estados Unidos sobre México* (1918):

> La revolución preconiza la libertad y entroniza la más feroz dictadura militar, en cada jefe se permite los mayores desahogos. Proclama la emancipación económica del pueblo y le sume en la mayor miseria, produciendo el hambre con sus despojos. Proclama la igualdad y niega a los hombres civiles el derecho de discutir los asuntos públicos; habla de ideales y destruye las imprentas, persigue a los escritores e incendia los archivos y las obras de arte; disuelve los tribunales y deroga todas las leyes y todos los principios del derecho público y privado que había conquistado la civilización (Urías Horcasitas, 2010: 613).

Esta "pasión antirrevolucionaria" —como la ha llamado Beatriz Urías Horcasitas— fue común en varios miembros de la intelectualidad hispanista y católica de la primera mitad del siglo XX. Así, paradójicamente, se podría decir que los llamados "conservadores" se convertirían en intelectuales críticos, por lo menos frente al régimen político imperante en México. Sin embargo, sin desconocer el hispanismo como fundamento del conservadurismo mexicano, en la presente investigación mi objetivo es abordar la influencia del pensamiento francés en algunos exponentes del catolicismo y sus respuestas al movimiento social emanado de la Revolución.

Aunque es complicado definir lo puramente francés, ya que por lo regular encontramos rasgos europeos en su conjunto, aquí sugiero que durante las primeras décadas del siglo XX, además de las encíclicas papales como la *Quanta*

cura (1864) de Pío IX, donde se condenaron los "errores" modernos, y la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, que estableció la doctrina social de la Iglesia, pensadores como René de La Tour du Pin (1834-1924) y el conde Albert de Mun (1841-1914), quienes promovieron los Círculos de Obreros Católicos franceses, antimodernistas como Joseph de Maistre y neotomistas como Étienne Gilson fueron en gran medida el sustento ideológico de un sector del catolicismo mexicano para formular sus cuestionamientos a la Revolución.

En el primer apartado exploro algunos aspectos del catolicismo social en México teniendo como eje principal la figura del padre Alfonso Méndez Medina, S.J., gran conocedor de la teoría social cristiana originada en Europa y particularmente en Francia. En general, destaco su participación en la Dieta de Zamora (1913), evento realizado en Michoacán que aglutinó a un numeroso contingente de sacerdotes y laicos para discutir la llamada cuestión social desde un enfoque antimodernista. En segundo lugar, explico el caso concreto del licenciado michoacano Francisco Elguero, quien se caracterizó por su militancia antirrevolucionaria y por seguir las enseñanzas de Joseph de Maistre y otros teóricos católicos del siglo XIX y principios del XX.

Antimodernidad y catolicismo social

Sin duda, la influencia del pensamiento francés entre los intelectuales mexicanos durante las primeras décadas del siglo XX es un tema poco abordado por los especialistas en la materia. Por ejemplo, recientemente Jean Meyer apuntó que en realidad la cultura francesa en México decayó considerablemente después de 1910: la moda, el estilo de vida y la literatura del país europeo perdieron su lugar de privilegio de finales del siglo XIX (Meyer, 2012). Algunas excepciones son los trabajos que han reconocido la influencia del pensamiento de Henri Bergson y de otros intelectuales franceses del periodo en filósofos como Antonio Caso y demás miembros del Ateneo de la Juventud (Quintanilla, 2008;

Mora Muro, 2013), en los estudios sobre la generación de los Contemporáneos (Sheridan, 1985) y en las investigaciones sobre el impacto de la sociología gala en el país (Pozas Horcasitas, 1994).

Respecto a la recepción del catolicismo francés en México, destacan los textos de Manuel Ceballos (1986, 1987, 1991 y 2000), quien ha abordado a los actores y organizaciones más importantes del catolicismo social desde finales del siglo XIX y principios del XX. Ceballos y otros autores destacan primordialmente la labor emprendida por el padre zacatecano Alfredo Méndez Medina, S.J. (1877-1968), teórico del sindicalismo católico, fundador en 1920 del Secretariado Social Mexicano y gran conocedor del pensamiento sociológico francés y europeo.

El padre Méndez Medina ingresó a la Compañía de Jesús en 1899 y en 1904 estudió filosofía en Oña, España, donde comenzó a profundizar en la problemática social. Después de una corta estancia en México, regresó a Oña en 1907 y continuó sus indagaciones acerca del pensamiento católico desde un enfoque sociológico. Así, estudió a la llamada Unión de Friburgo, formada en 1884 por teóricos de diversos países europeos que se habían pronunciado contra la pobreza y marginación en la que vivían los obreros. Entre los fundadores de dicha organización destacaban los franceses René de La Tour du Pin y el conde Albert de Mun, importantes promotores de los Círculos de Católicos de Obreros y críticos constantes del liberalismo moderno. Jean-Marie Mayeur (1971, pp. 115-116) no duda en ubicar a Albert de Mun en el grupo de los contrarrevolucionarios, debido a que era un enemigo declarado del liberalismo emanado de la Revolución francesa. Entre otras declaraciones, Mun argumentaba que por encima de los derechos humanos siempre estarían los "derechos de Dios".

El padre Méndez Medina visitó además Lovaina, Bélgica, durante su estancia en el viejo continente, para escuchar los cursos en filosofía tomista del padre Arthur Vermeersch, S.J. (1858-1936); en Reims, Francia, tomó varios seminarios impartidos por Gustave Desbuquois, S.J. (1869-1959), fundador de *L'Action populaire*, y en París conoció a Étienne Martin Saint-Léon (1860-

1934), destacado estudioso de los problemas agrarios (Aguirre Cristiani, 2008: 117-123; Andes, 2012). Con este bagaje intelectual adquirido en Europa, regresó a México en 1912 y en 1913 participó en la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros, llevada a cabo en Zamora, Michoacán. Por otra parte, Bernardo Barranco (2007: 294-295) afirma que también el padre michoacano Ramón Martínez Silva, S.J. se formaría intelectualmente en Bélgica y Francia bajo la guía de Gustave Desbuquois, para posteriormente acercarse al neotomismo de autores como Jacques Maritain.

La Dieta de Zamora reunió a un selecto grupo de católicos para discutir la situación obrera y laboral que se vivía en México. Es claro que este acontecimiento cierra una época importantísima para el catolicismo social que se vio coartada tras los eventos revolucionarios: el asesinato de Francisco I. Madero y el posterior periodo de gobierno huertista, donde el catolicismo tuvo importante participación. A grandes rasgos, los puntos más relevantes que se discutieron en aquel año (1913) fueron la protección y beneficencia de los trabajadores, la reforma "fundamental" del régimen económico, es decir, la superación tanto del liberalismo como del socialismo, y la acción privada y democrática de las clases directoras para lograr la "elevación del pueblo" ante la pobreza y la marginación (Tapia Santamaría, 1986: 155-157; Herrera González, 2014). La moral cristiana, en opinión de los sacerdotes, era el vehículo idóneo para lograr la paulatina transformación de la paupérrima situación en la que se encontraban las clases populares. Además, en ese momento también se mostraron discursos antimodernistas y antirrevolucionarios.

Entre los participantes de la Dieta de Zamora se encontraba Leopoldo Ruiz y Flores (1865-1941),[2] arzobispo de Morelia, quien en un sermón presentado en la Catedral de Zamora el 19 de enero de 1913 declaró que su discurso debía ser dirigido al obrero, pero sin olvidar "lo sagrado" de la cátedra, es decir, sin olvi-

[2] Nacido en Amealco, Querétaro, estudió en el Colegio Clerical de San Joaquín en Tacuba y en el Pio Latinoamericano en Roma. Se doctoró en filosofía, teología y derecho canónico en la Universidad Gregoriana. Fue profesor en el Seminario de México, cura de Tacubaya, abad de Guadalupe, obispo de León (1900-1907), arzobispo de Linares (1907-1911), arzobispo de Morelia (1912-1941) y delegado apostólico (1929-1937) (*Diccionario Porrúa*: 3039).

dar que los asistentes y el propio expositor eran católicos. Después de exaltar el objetivo cristiano de aquella reunión, arremetió contra la "hartura de democracia" que tenía "como embriagado al pueblo mexicano". En su opinión, no sólo pululaban "por todas partes candidatos para toda clase de puestos, aun los más delicados", sino que también existía "un enjambre de maestros del pueblo" que pretendían "constituirse en redentores de la humanidad" (*Memoria*, 1913: 1). Apoyado en el evangelio, Ruiz y Flores hizo hincapié en que nadie tenía derecho a enseñar si no iba enviado por Jesucristo y revestido de su presencia. Pensaba que existían falsos profetas, "maestros intrusos" que querían "envenenar con sus errores a los pueblos".

> No hay ciudad, pueblo ni aldea donde no se encuentre un periódico, una hoja, un manifiesto o un orador que pretende abrir los ojos al pueblo enseñándole que no será feliz sino el día que reniegue de su fe y religión, de sus tradiciones y de sus costumbres, y sacuda el yugo insoportable de los mandamientos, lo que en una palabra equivale a apostatar de Dios: ¡impiedad espantosa! Otros, más moderados, le permiten al pueblo que tenga religión en su conciencia, en su casa y hasta en el templo, pero por nada quieren que se nombre a Dios, y mucho menos que se tengan en cuenta sus derechos en la escuela, en las leyes y en el gobierno del pueblo (*Memoria*, 1913: 2).

Para Ruiz y Flores, los legítimos maestros eran los obispos y los sacerdotes, ya que lejos de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia, no tenía "salvación la sociedad". Así, de manera definitiva, argumentaba que "la salvación de la sociedad y por lo mismo la de todas sus clases" estaba "en la divina doctrina del Evangelio", de la cual era "maestra infalible la Iglesia Católica" (*Memoria*, 1913: 2): la salvación del alma, pero también de la persona en sociedad. Pensaba que era "un absurdo" que el Evangelio sólo se ocupara "de lo espiritual y para nada de lo temporal" (*Memoria*, 1913: 3).

Al amparo de León XIII y de Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811-1877), sacerdote alemán difusor del catolicismo social, defendió un discurso organicista propio del pensamiento decimonónico y tomista. Argumentó que "el valor de una sociedad" dependía sobre todo "del valor personal de sus individuos". Así, "un cuerpo, cuyos miembros estén enfermos, no podrá constituir un cuerpo sano y vigoroso". Es por esta razón, declaró Ruiz y Flores, "que el primer paso en la reforma de la sociedad" era "emprender la reforma del individuo". El "error de los socialistas", para el prelado, era que señalaban que el mal provenía del entorno social, "del medio ambiente", y se olvidaban de reformar al individuo primero. Además, para cambiar el mundo, los socialistas sólo tenían confianza "en la fuerza de la revolución y en la eficacia de las leyes" (*Memoria*, 1913: 3).

Mientras que la Iglesia condenaba "de la manera más absoluta y solemne el llamado derecho de rebelión", las leyes terrenales, por su parte, no podían cambiar la naturaleza egoísta del hombre, pues sólo "la doctrina de abnegación, amor y sacrificio" que enseñaba el Evangelio podía solventar los problemas del prójimo (*Memoria*, 1913: 4). El socialismo, "como engendro del liberalismo", no carecía de "esa fisonomía de refinado egoísmo", cuya máxima era "lo tuyo es mío", contraria a la del cristianismo, que dictaba "lo mío es tuyo" . De esta manera, el Evangelio se declaraba "obra inmortal en favor de la sociedad" y medio "eficaz para reformar al individuo" y con ello a la familia que, según la Iglesia, estaba organizada por leyes anteriores a la misma sociedad y descansaba en el matrimonio. El socialismo, negador de la familia, había predicado "el amor libre, la maternidad libremente aceptada" y "la loca igualdad entre el varón y la mujer". Para finalizar, el arzobispo de Michoacán arremetió contra la igualdad liberal:

> No hay, ni puede haber, igualdad entre los hombres fuera de la que Jesucristo nos enseñó en el Evangelio, y que es la base anchísima y sólida sobre [la] que se levanta el edificio de la verdadera y sana democracia, no sólo en

> el orden religioso, social, económico y jurídico, sino también en el orden político (*Memoria*, 1913: 5).

Continuando con los discursos que se pronunciaron durante la Dieta de Zamora, José Othón Núñez (1867-1941),[3] obispo de Zamora, disertó sobre la importancia de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros como medio de "acción católica social, para instruir y moralizar a la clase obrera y procurarle en algún grado el bienestar material" (*Memoria*, 1913: 9). El Círculo de Obreros de Zamora fue inaugurado el 3 de enero de 1910. Uno de los fines primordiales de sus reuniones era que el obrero se familiarizara con todas "las cuestiones religiosas, morales, civiles y económicas" para que de esta manera se le pusiera a salvo de "los propagandistas del error". Para llevar a cabo estos objetivos, se impartían conferencias de temas varios como la guerra, la embriaguez, la dignificación del trabajo, el respeto a la mujer, la educación cristiana de los hijos, las ventajas del ahorro, entre otros (*Boletín eclesiástico*, 1910: 108-109).

Sin embargo, en opinión de Núñez, los Círculos y el mutualismo sólo eran una muestra del "vastísimo campo" en el que se desenvolvía "la acción social". En consecuencia, exhortaba a que sobre esas bases sociales se siguiera trabajando para la implantación del cooperativismo y del sindicalismo:

> Son los Círculos unos noviciados en que se adiestran los que después constituirán las sociedades cooperativas de crédito, de consumo o de producción [...] en el cual, con el mayor celo posible, se procura la conservación y fomento de la religiosidad y moralidad de los socios, según las sapientísimas enseñanzas del inmortal León XIII (1913: 9).

[3] Obispo de Zamora, nació en Oaxaca y se doctoró en derecho canónico en la Universidad Gregoriana en Roma. Regresó a Oaxaca en 1893 para dedicarse a la docencia en el Seminario Menor de Santa Cruz, en el Colegio del Espíritu Santo y en los de Santa Teresa y la Divina Providencia. Fue rector del Seminario Menor. Escribió en el periódico el *Rayo de Adonai* artículos contra la masonería y en 1906 fue uno de los fundadores de *La Voz de la Verdad*. Asimismo, bajo los auspicios de Monseñor Eulogio Gillow, creó el Círculo Católico de Obreros, el 1 de enero de 1907. En 1934 fue expulsado por el gobernador de Michoacán Anastasio García Toledo (*Diccionario Porrúa*: 2497).

Después declaró que esperaba fervientemente el éxito de la Asamblea frente a las "graves y difíciles" circunstancias por las cuales estaba atravesando la patria. Estaba convencido de que existía "una verdadera irrupción de doctrinas disolventes de la sociedad", astutamente mezcladas con algunas "verdades", que habían "extraviado el criterio moral de las clases ignorantes y despertado en ellas insanas y peligrosas aspiraciones" (1913: 10). Al respecto, es importante recordar que antes del asesinato de Francisco I. Madero (el 22 de febrero de 1913), el cual abriría una nueva etapa en el desarrollo revolucionario, los acontecimientos habían demostrado la existencia de algunas facciones alejadas del catolicismo que abogaban por el establecimiento de un régimen político y económico más justo para las clases menesterosas, como es el caso del movimiento orquestado por los hermanos Flores Magón (Aguirre Cristiani, 2008).

Salvador Moreno Arriaga,[4] presidente de la Confederación de Círculos de la República, también participó con un discurso que rememoró la primer dieta, llevada a cabo en diciembre de 1911 en la ciudad de México, "en el modesto salón de actos del Círculo del Espíritu Santo, que es la casa solariega de la clase obrera" (*Memoria*, 1913: 14). En dicha primera reunión se pactó la creación de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos Obreros para lograr un impacto nacional y apoyar a la Unión Católica Obrera (UCO), fundada en 1907 por el padre José María Troncoso en la ciudad de México y que continuaría funcionando por lo menos hasta 1914.

La UCO buscó desde un principio la unificación de las diferentes organizaciones obreras que operaban en la ciudad de México y en otras ciudades del país. Algunos de los círculos capitalinos que formaron parte de la Unión fueron el Apostolado de la Oración (del Templo de San Francisco), el Apostolado de la Cruz (del Templo del Espíritu Santo) y el Círculo Católico de Obreros de Santa

[4] Tenemos poca información sobre el licenciado Salvador Moreno Arriaga. Laura O'Dogherty (2001: 278-279) sólo menciona que era diputado católico por Toluca y presidente de la Confederación, mientras que Manuel Ceballos (1983: 11) lo incluye como parte del movimiento católico social que estuvo dirigido "por quienes quisieron implantar en México las ideas que habían tomado de la *Rerum Novarum* y de escritores europeos". Entre los miembros de este movimiento se encontraban periodistas como Victoriano Agüeros, Trinidad Sánchez Santos y José López Portillo y Rojas, y profesionistas como J. Refugio Galindo, Carlos A. Salas López, Tomás Iglesias y Miguel Palomar y Vizcarra.

María Guadalupe (de la Basílica de Guadalupe Hidalgo). Del interior del país figuraban la Sociedad Mutualista de Saltillo, la Sociedad de Obreros Católicos de Santa María de Guadalupe de Aguascalientes, el Círculo Católico de Jóvenes Obreros de León, el Círculo Católico de Obreros de Oaxaca y la Sociedad Católica de Artesanos de Camargo, Chihuahua. El padre Troncoso, además de ser el presidente de la UCO, dirigía la publicación periódica *El Grano de Mostaza* que tenía dos redactores laicos, Isaac Rábago y Gregorio Aldasoro (Ceballos, 1983: 23-27).

Con respecto a la Segunda Dieta, Moreno Arriaga hizo hincapié en que la labor de todos aquellos que se reunían en la ciudad de Zamora era seguir las enseñanzas "del gran León XIII sobre el ejercicio de la democracia cristiana" (*Memoria*, 1913: 15). Ante el aislamiento que las clases populares habían sufrido con el liberalismo, para él era urgente que los católicos se unieran y emprendieran la lucha, presentándose "en líneas de combate bien definidas", con una estrategia organizada "por las leyes de la guerra social" que les había legado León XIII:

> Salgamos sin tardanza a la arena del combate nosotros los católicos, a ocupar el puesto que nos toca, y que por derecho nos corresponde, y que siempre hemos reclamado para nosotros. El respecto de los "deberes morales", deberes individuales y colectivos, de la dignidad personal y la santidad de la familia, fueron algunas de las exigencias que debían pesar sobre la organización obrera (Memoria, 1913: 16).

Sin embargo, la lucha sería pacífica: "armados con el valor civil que la contienda reclama, y acorazados con los eternos principios de la moral y del derecho". Frente al "panteísmo colectivista" socialista y el "individualismo anárquico" liberal, los católicos proponían "el camino de la fraternidad, el amor" y la "conquista de las aspiraciones populares que exigen la equidad y la justicia distributiva" (*Memoria*, 1913: 18-20).

Por su parte, el licenciado Perfecto Méndez Padilla (1875-1942),[5] como consecuencia de los desmanes revolucionarios en los que el país se había internado desde 1910, afirmó en aquella ocasión que la acción católica era la única salida para que México volviera a la senda de la "civilización", ya que "sólo la acción católico-social" podría "salvar" a la Patria "de los pavorosos peligros" que la amenazaban (*Memoria*, 1913: 31). Defendía el catolicismo social como la única fuerza capaz de enfrentarse al socialismo negador de la propiedad:

> ¿Qué otra cosa sino el socialismo agrario en una forma salvaje, representan esa turba de bandidos llamados zapatistas, que proclamando la repartición de tierras, despojan al propietario, cometiendo asesinatos, violaciones, incendios y toda clase de execrables delitos? (41)

Para Méndez Padilla, el capital y la propiedad eran fruto del trabajo y del ahorro "que tantos sacrificios significa, que tanta abnegación demanda". Ante el peligro del socialismo, la acción social católica debía tomar la batuta y exhortar al patrono a que considerara al obrero como "al hermano más débil" y lo tratara con caridad, mientras que el obrero debía respetar "al patrono como a un superior" (42).

Así, esta defensa del *statu quo* era una de las características de la postura política de los católicos mexicanos. La defensa de un mundo jerarquizado estaba íntimamente ligada a la constitución dogmática de la Iglesia. Estos fundamentos también se mostraron en el discurso de Francisco Elguero (1856-1932),[6] diputado federal por el Partido Católico Nacional que en uno de sus textos exaltó

[5] Hijo de Perfecto Méndez Garibay, nació en Zamora, Michoacán, y estudió en el Seminario de Zamora, titulándose de abogado en 1900. Fue escribano público, regidor del Cabildo de Zamora (1902-1903, 1905-1906, 1909-1911), síndico (1907-1908, 1909-1910), miembro de la Dirección Regional del Partido Católico Nacional en Michoacán, diputado federal suplente (1908-1910) y titular por Zamora (1913-1914), secretario de la Sociedad Agrícola de Zamora (1906) y miembro de la Academia Mexicana de Jurisprudencia Antonio Alzate (Ochoa Serrano, 2004: 264).

[6] Hijo de Manuel Elguero, nació en Morelia, Michoacán, y estudió en el Seminario Conciliar de Morelia, obteniendo el título de abogado en 1880. Fue miembro del Partido Católico Nacional en el estado de Michoacán, juez en Zamora (1881-1883), editor de *La Justicia* (1901), diputado federal por el distrito de Zamora (1912-1913 y 1913-1914), director interino de *El País* (1913) y fue exiliado en Estados Unidos (1914-1916) y en Cuba (hasta 1919) (Ochoa Serrano, 2004: 152).

la caridad cristiana como el valor máximo del cristiano (95). Desde su perspectiva, los obreros eran la clase más importante en aquel momento histórico porque se decía que destronarían a la burguesía, igual que ésta, en su momento, había destronado a la "nobleza". Sin embargo, sostenía que los dirigentes obreros habían caído en un grave error al empeñarse "en engendrar la utopía de la imposible igualdad social", ya que el único "reino" en el que todos los hombres podían llegar a ser iguales era el "reino de Cristo". Este reino, para Elguero, era el único lugar donde las masas obreras podrían "beber la fuerza, la ciencia, la gracia" que necesitaban para conocer sus "verdaderos derechos" y cumplir con sus:

> deberes de ciudadanos y de patriotas, para establecer el orden en los hogares, en los talleres y en los clubs, para realizar, no una igualdad ilusoria y subversiva de los fundamentos sociales, sino lo que más se acerca a la serenidad del cielo: el sosiego en la conciencia; la calma en las pasiones; la paz en el trabajo; el decoro propio; el respeto ajeno; el amor a la patria por el amor a la familia; el amor a la familia por el amor a Dios (95).

De esta manera, los obreros debían ser cristianos porque el cristianismo era el "único pacificador en la lucha social". Además, declaró que la Iglesia había otorgado "un apóstol especial" para todas las necesidades humanas. Así, teniendo en cuenta las necesidades propias de aquella época, el catolicismo había formado a un apóstol obrero que no era sabio, pero era prudente; no era instruido, mas conocía bien su religión y "las necesidades del tiempo"; no era orador, pero hablaba "con naturalidad clara y con sencillez atractiva"; no podía "abandonar el taller para dedicarse a la propaganda de sus principios", pero predicaba con la laboriosidad; enseñaba con "el respeto al patrón"; seducía con el "amor al compañero", y "en los ocios dominicales", que muchos artesanos dedicaban a la taberna, "más creadora de ebrios que el vino", era "asiduo concurrente al círculo católico" y allí organizaba, disciplinaba, propagaba y convertía a sus compañeros (96).

En suma, Elguero insistió en que era pertinente respetar la desigualdad "natural" entre los hombres, "no como ley de violencia y de fuerza, sino como motivo de resignación y de esperanza" (98). Se defendían la propiedad privada y los privilegios patronales, pero también se exhortaba a que el capitalista, como buen cristiano que debía ser, practicara la caridad con sus trabajadores.

Aunque el ya mencionado padre Méndez Medina coincidía con la defensa de la propiedad, criticó el liberalismo de manera más incisiva que los demás expositores. Lo llamó "sistema individualista, egoísta, sistema de aislamiento de todos los débiles, sistema anormal, innatural, inhumano e injusto" y pensaba que muy pronto llegaría a su fin para dar paso a "un sistema de asociación y solidaridad". Este nuevo sistema mundial, apuntó, sería socialista o católico; no existiría término medio (*Memoria*, 1913: 103).

Consideró que una de las causas del mal estado económico y moral de los obreros era "la destrucción de los vínculos corporativos que unían entre sí a las clases productoras", "en nombre del mal llamado principio de libertad absoluta" que, poniendo trabas a la libre expansión del instinto corporativo natural del hombre, "arrancó brutalmente al obrero del seno de aquellas instituciones en que estribaba toda su fuerza y que eran la mejor garantía de la paz y del orden, para dejarlo en el más funesto aislamiento, expuesto a la esclavitud que le impusieron" tiranos tan poderosos como la concentración capitalista. Así, las corporaciones o gremios de artesanos eran una prolongación de la familia (107).

En resumen, estas son algunas de las reivindicaciones que Méndez Medina consideró como las más apremiantes para mejorar la situación del obrero: fijar un salario mínimo; reglamentar el trabajo de mujeres y niños; proteger al obrero contra un paro involuntario, accidentes, enfermedad o vejez; realizar un arbitraje obligatorio para resolver pacíficamente los conflictos; reconocer la personalidad jurídica a los sindicatos profesionales; establecer por ley el descanso dominical, entre otras. De esta manera, el padre Alfonso coincidió con los demás expositores en su crítica al individualismo liberal y al socialismo,

pero además puntualizó la importancia del sindicato como la opción idónea para lograr el bienestar del obrero (Aguirre Cristiani, 2008: 34-35).

Es evidente que todos los participantes de la Dieta siguieron de cerca la encíclica *Rerum Novarum* en un afán de sustentar la "cuestión social" desde el catolicismo. Sumado a esto, la teoría sociológica de autores europeos, entre ellos varios franceses, fue fundamental para que Méndez Medina construyera su propuesta que, posteriormente, daría mayores frutos durante la década de los veinte con la fundación del Secretariado Social Mexicano (1920).

También es importante mencionar que ese mismo año de 1913, en el que se llevó a cabo la reunión en Zamora, se fundó la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) por el jesuita francés Bernardo Bergoend (1861-1943). La ACJM estuvo inspirada en la Association Catholique de la Jeunesse Française (ACJF) instituida en 1886 por Albert de Mun y otros aristócratas militantes del catolicismo social. Se sabe que desde 1907, ya radicado en México, Bergoend coordinó ejercicios espirituales para organizaciones obreras en Guadalajara y que, a solicitud de Miguel Palomar y Vizcarra, colaboró en la formación del Partido Católico Nacional en 1911. Además, durante el periodo de 1926 a 1929, cuando se desarrollaba el conflicto religioso conocido como la Cristiada, la ACJM fue una de las organizaciones católicas más activas junto con la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, fundada en 1925 (Bernardo Barranco, 2007: 292-293).

En el siguiente apartado me concentraré en la influencia del pensador antirrevolucionario francés Joseph de Maistre en Francisco Elguero y la recepción del neotomismo en México entre la intelectualidad católica como elementos para entender de mejor manera algunas posturas críticas frente a la Revolución de 1910.

El michoacano Francisco Elguero formó parte de una generación de católicos mexicanos que habían nacido en la segunda mitad del siglo XIX y se forjaron en las ideas antimodernistas y sociales emanadas respectivamente durante los papados de Pío IX y León XIII. Entre los más destacados miembros de este grupo podemos mencionar a José Trinidad Sánchez Santos, Victoriano Agüeros, José Othón Núñez y Zárate, Atenógenes Silva, Francisco Orozco y Jiménez, José Mora y del Río, Emeterio Valverde Téllez, entre otros (Sánchez Rodríguez, 2001: 154).

Una muestra de su arraigada militancia católica fue su participación en la ya mencionada Dieta de Zamora y su colaboración en el Partido Católico Nacional. Con la caída de Victoriano Huerta en 1914, este proyecto social católico —que se había estado gestando en México desde finales del siglo XIX— sufrió un fuerte revés. Elguero partió como exiliado político a Estados Unidos y posteriormente hacia Cuba, donde residiría hasta 1919. Durante este periodo continuó su labor ensayística en algunos periódicos y suplementos culturales como el *Diario de la Marina* de la Habana, donde publicaría más de trescientos artículos que posteriormente agruparía en su libro *Efemérides históricas y apologéticas* (1920).

Además de lo anterior, Elguero fundaría la revista *América Española* con la colaboración del escritor cubano Mariano Aramburo y de los mexicanos opositores al maderismo y simpatizantes del gobierno huertista Querido Moheno, José María Lozano, Francisco M. de Olaguíbel, entre otros. Posteriormente, desde 1921, la publicación iniciaría una nueva etapa ahora teniendo como sede la ciudad de México (Sánchez Rodríguez, 2001: 156; Mora Muro, 2017). En ese mismo año, Elguero ingresaría a la Academia Mexicana de la Historia, institución fundada en 1919 con marcadas tendencias católicas e hispanistas, siendo de los primeros en ser elegidos para ocupar uno de los veinticuatro sillones.

La postura historiográfica que defendía Elguero era antipositivista (en el sentido comtiano) y providencialista (Sánchez Rodríguez, 2001: 157). Sin embargo, como otros historiadores católicos de su época, respetaba el método

científico al estilo de historiadores decimonónicos como Leopold von Ranke (1795-1886), que guiaba a la disciplina. La institucionalización de la historia académica se inició en México hacia finales del siglo XIX bajo las premisas de la modernidad cientificista (imparcialidad y objetividad) establecidas por historiadores como Ranke. Pese a que en México no se leyeron directamente sus obras hasta los años treinta y cuarenta con la creación del Fondo de Cultura Económica y la llegada de los exiliados españoles que tradujeron varias obras del alemán, en opinión de Guillermo Zermeño, es posible rastrear en los autores decimonónicos mexicanos "una nueva manera de hablar y relacionarse con el pasado" muy cercana al paradigma historiográfico rankeano (Zermeño, 2004: 147-168; Zermeño, 2013). En cuanto a los franceses, los historiadores mexicanos leyeron directamente a François-René Chateaubriand (1748-1848), Alexis de Tocqueville (1805-1859), François Guizot (1787-1874) e Hippolyte Taine (1828-1893) (Pi-Suñer Llorens, 2011: 9-30).

Elguero era un empirista férreo y, paradójicamente, un católico ferviente. En su discurso de recepción a la Academia podemos encontrar su idea de la historia de marcadas tendencias providencialistas: "El principal agente de la historia, [afirmaría] es la Providencia; sin la Providencia no se explica la historia". Sin embargo, también reconocía la importancia del método cientificista (Elguero, 1943: 5).

Asimismo, Elguero pensaba que la divinidad eslabonaba los hechos, sin por ello anular del todo la intervención humana. Es por esta razón que "nuestros destinos no nos pertenecen y apenas somos un pobre obrero en una inmensa labor cuyo organismo no podemos descubrir, ni cuyos fines alcanzamos a precisar". Las "casualidades" eran producto de la divinidad y sus designios (1943: 5-9). En el michoacano, como en tantos otros creyentes, convivían, sin conflicto aparente y en igualdad de condiciones, la ciencia y la fe. Dios era la causa primera, lo demás —las acciones humanas— era producto de ésta (1943: 14).

En 1921, ya establecido en México después de su exilio, Elguero reinició la labor emprendida en Cuba con la publicación de *América Española*, "Revista quincenal destinada al estudio de los intereses más importantes de la patria

mejicana y de la raza española, y a la propagación de todo linaje de cultura en Méjico" que circuló nuevamente durante un corto periodo de dos años. Durante esta nueva etapa, se sumaron al proyecto editorial personalidades de la intelectualidad mexicana que coincidían en los ideales defendidos por la revista: José Elguero, hijo del director, que fungió como subdirector; el michoacano Francisco Vaca Zavala, que fue administrador, y los colaboradores Perfecto Méndez Padilla, Alfonso Junco, Jesús García Gutiérrez, Juan B. Iguíniz, Alfredo Méndez Medina, S.J., Luis González Obregón, Luis García Pimentel, Jesús Galindo y Villa, Francisco Banegas Galván, Mariano Alcocer, Alberto María Carreño, Miguel Palomar y Vizcarra, Rodolfo Reyes, Manuel Herrera y Lasso, y Querido Moheno, todos ellos reconocidos católicos y miembros simpatizantes de organizaciones como los Caballeros de Colón, la ACJM y el Secretariado Social Mexicano.

En el primer número, Francisco Elguero dejó testimonio de las razones y motivaciones de su revista: pensaba que *América Española* no sería una publicación de combate porque evitaría "todo lo que pueda suscitar odios y enojosas contiendas [...] dándole así vida más duradera y fácil" (Elguero, 1921: 2). Los "fines y métodos" de la empresa editorial eran, en palabras del director, difundir en México "ideas sanas, de cultura sólida y hasta de reaparición y examen de ideales que se han creído náufragos e irremisiblemente perdidos por lo borrascoso de los vientos que corren en el mundo". Así, la defensa de las "tradiciones" se convertía en su *leit motiv* (4-8).

Frente a la modernidad protestante, liberal y materialista; frente a la "constante conspiración contra la verdad", Elguero proponía como baluarte el mensaje universal de la Iglesia católica. Desde esta perspectiva, el estudio de la Historia debía jugar un papel preponderante:

> La historia, como dijo [Joseph] de Maistre, ha sido desde el Protestantismo y más aún, desde la Enciclopedia, constante conspiración contra la verdad y merece por lo tanto ora la universal, ora la eclesiástica y ya es-

> pecialmente la nuestra, estudios muy cuidadosos que la completen, que la purifiquen, que la hagan espejo de lo pasado, para que pueda ser maestra de lo futuro (8-9).

No es casual que su concepción providencialista de la historia descansara en las enseñanzas de Joseph de Maistre, quien en el inicio del primer capítulo de su ya referida obra *Consideraciones sobre Francia* explicó lo siguiente:

> Estamos todos vinculados al trono del Ser supremo por una cadena flexible, que nos retiene sin sojuzgarnos. Lo que hay de más admirable en el orden universal de las cosas es la acción de los seres libres bajo la mano divina [...] En las obras del hombre, todo es pobre como el autor; los planes son restringidos, los medios rígidos, los mecanismos inflexibles, los movimientos penosos, y los resultados monótonos. En las obras divinas, las riquezas de lo infinito se desvelan hasta en el menor elemento (Maistre, 1990: 3).

Después agregó que "incluso los malvados que parecen conducir la revolución no son en ella más que simples instrumentos" de la divinidad (1990: 6). Así, basado en el pensamiento contrarrevolucionario francés, Elguero construyó un discurso defensor de las tradiciones católicas frente al avance del liberalismo secularizador y "demás conspiraciones" contra la verdad. Después de 1910, algunos intelectuales católicos hicieron uso de la historia como arma de combate para exaltar a Dios y minimizar la importancia de los valores modernos y las funciones del Estado laico.

Es importante destacar que, durante este mismo periodo, el neotomismo, comúnmente de orientación francesa, también tuvo un importante impulso entre los intelectuales católicos mexicanos como Jesús Guisa y Azevedo (1900-1986), quien estudió entre 1920 y 1923 en la Universidad de Lovaina, Bélgica, con Maurice De Wulf (1867-1947), autor de una *Historia de la Filosofía Me-*

dieval y discípulo directo de Désiré-Félicien-François-Joseph Mercier (1851-1926), mejor conocido como el Cardenal Mercier, fundador, bajo los auspicios de León XIII, del Instituto Superior de Filosofía en Lovaina, de orientación tomista. Durante este mismo periodo, Guisa y Azevedo también se acercó a Étienne Gilson (1884-1978) y Jacques Maritain (1882-1973), y en 1924 publicó *El tomismo de Balmes en su tratado de la certeza*, en el que puso en práctica los conocimientos adquiridos durante dicha estancia europea (Guisa y Azevedo, 1934; Beuchot, 2004: 27-30).

En general, Guisa y Azevedo (1934: 49-50) argumentaba que con Tomás de Aquino la razón se liberó de sus ataduras y la filosofía se convirtió en el medio idóneo para acceder a las realidades de la naturaleza. En su opinión, más que un retorno a la Edad Media, el neotomismo era repensar a Santo Tomás para otorgarle a la humanidad "un orden trascendente", sin olvidarse de la economía y manteniendo la mira en las necesidades espirituales del hombre. También hizo un llamado para que no se siguiera el racionalismo de herencia ilustrada, "sino el humanismo de Santo Tomás" porque su filosofía no era "sino la exaltación debida de la razón humana".

Consideraciones finales

Como se mostró en la presente investigación, la influencia del catolicismo francés en México después de 1910 se manifestó en el campo del catolicismo social, primordialmente bajo el liderazgo del padre Alfonso Méndez Medina, S.J. y en los escritos de algunos intelectuales contrarrevolucionarios como Francisco Elguero, quien también participó intensamente en el activismo político. Considero que, además de la evidente influencia de las encíclicas papales de Pío IX y León XIII, las cuales en el fondo también respondieron a las circunstancias abiertas por la Revolución de 1789, el pensamiento antimodernista y antiliberal de origen francés tuvo un profundo impacto en México a partir de 1910.

Pese a que sólo abordé algunos testimonios puntuales en los que se muestra la lectura e influencia de autores como Albert de Mun, el clásico Joseph de Maistre y tomistas como Mercier, Gilson y Maritain, pienso que los ejemplos ilustran suficientemente el impacto de estas referencias filosóficas y sociológicas entre los católicos mexicanos. Por supuesto, tras la conclusión del estudio en 1929, el impacto del pensamiento francés en México se multiplicaría entre los sacerdotes y laicos de diferentes tendencias, esta vez frente a nuevos retos y nuevos enemigos.

Referencias

Aguirre Cristiani, María Gabriela, ¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social, 1913-1924, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008

Andes, Stephen J.C., "A Catholic Alternative to Revolution: The Survival of Social Catholicism in Postrevolutionary Mexico", en *The Americas*, volumen 68, número 4 (abril 2012), pp. 529-562.

Aspe Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

Barranco v. Bernardo, "La iberoamericanidad de la Unión de Estudiantes Católicos (unec) en los años treinta", en Roberto Blancarte (compilador), *Cultura e identidad nacional*, México Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007 (1994), pp. 294-295.

Beuchot, Mauricio, *El tomismo en el México del siglo xx*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Iberoamericana, 2004.

Boletín eclesiástico de la diócesis de Zamora, 1 de diciembre de 1910, número 13.

Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

_____, El sindicalismo católico en México, 1929-1931", en *Historia Mexicana*, número 4, 1986, pp. 621-673.

_____. "La encíclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)", en *Historia Mexicana*, julio-septiembre, volumen *xxxiii*, número 1, 1983, pp. 3-38.

_____. "Las fuentes del catolicismo social mexicano", en Manuel Ceballos y Alejandro Garza (coordinadores), *Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historiografía*, tomo i, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, 2000.

_____. "Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931)", en *Revista Mexicana de Sociología*, julio-septiembre, volumen 40, número 3, 1987, pp. 151-170.

Collado Herrera, María del Carmen (coordinadora), *Las derechas en el México contemporáneo*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2015.

Elguero, Francisco, "El apóstol obrero", en *Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros*, Zamora, Tipografía de la Escuela de Artes, 1913, pp. 94-102.

_____. "El camino del cadalso", en Francisco Elguero, *Reliquias de "América Española"*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1922, pp. 11-18.

_____. "La Casualidad en los Acontecimientos Humanos", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo ii, enero-marzo, número 1, 1943, pp. 5-16.

_____. "Prospecto", en *América Española*, año i, número 1, 15 de abril de 1921, pp. 1-9.

Guisa y Azevedo, Jesús, *Lovaina, de donde vengo*, Méjico, S/E, 1934.

Herrera González, Patricio, "El primer fruto de las libertades conquistadas. Catolicismo social y aprendizaje político en tiempos de revolución, Zamora

(1909-1913)", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, volumen 35, número 137, 2014, pp. 212-253.

León Portilla, Miguel (director), *Diccionario Porrúa. Historia, biografía y geografía de México*, México, Porrúa, 1995 (sexta edición), 4 tomos.

Maistre, Joseph de, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990.

Mayeur, Jean-Marie, "Le catholicisme social en France". *Le Mouvement social*, octubre-diciembre, número 77, 1971, pp. 113-121.

Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros, Zamora, Tipografía de la Escuela de Artes, 1913.

Meyer, Jean, "Dos siglos, dos naciones: México y Francia 1810-2010", en *Historias*, número 83, 2012, pp. 41-78.

Mora Muro, Jesús Iván, "Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia", en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, número 87, 2013, pp. 155-173.

_____. "La intelectualidad hispanista y sus combates ideológicos. El caso de Francisco Elguero y su *América Española*", en Ma. de Lourdes Ortiz Sánchez y Salvador Vera Ponce (coordinadores), *Literatura e historia: reflexiones sobre la cultura*, Zacatecas, Pictographia, 2017, pp. 91-101.

Ochoa Serrano, Álvaro y Martín Sánchez Rodríguez, *Repertorio Michoacano 1889-1926*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.

O'Dogherty, Laura, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

Orejudo Pedrosa, Juan Carlos y Lucía Fernández Flórez, "Introducción. La actualidad de los Antimodernos", en *Eikasia. Revista de filosofía*, julio, número 45, 2012, pp. 7-36.

Pi-Suñer Llorens, Antonia, "Introducción", en *En busca de un discurso integrador de la Nación, 1848-1884*, tomo IV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 9-30.

Pozas Horcasitas, Ricardo, "El pensamiento social francés en la sociología mexicana", en *Revista Mexicana de Sociología*, octubre-diciembre, volumen 56, número 4, 1994, pp. 301-317.

Quintanilla, Susana, *Nosotros. La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*, México, Tusquets, 2008.

Ruiz Velazco Barba, Rodrigo, *Salvador Abascal. El mexicano que desafió a la Revolución*, México, Porrúa, 2014.

Sánchez Rodríguez, Martín y Gabriela Díaz Patiño, "Francisco Elguero Iturbide, un historiador católico frente al positivismo.", en *Iztapalapa*, julio-diciembre, número 51, 2001, pp. 151-166.

Sheridan, Guillermo, *Los contemporáneos ayer*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Tapia Santamaría, Jesús, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, El Colegio de Michoacán, 1986.

Urías Horcasitas, Beatriz, "Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)", en *Revista Mexicana de Sociología*, octubre-diciembre, volumen 72, número 4, 2010, pp. 599-628.

Zermeño, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 147-168.

_____. La historiografía en México: un balance (1940-2010)", en *Historia Mexicana*, abril-junio, volumen lxii, número 4, 2013, pp. 1695-1742.

CAPÍTULO VII

¡Menos rezos, más acción pastoral! La lucha católica-popular y la ruptura en la Diócesis de Querétaro

Kevyn Simon Delgado[1]

Resumen

El Concilio Vaticano II, su "opción por los pobres" y la teología de la liberación fueron la cúspide de un proceso social que demandaba una Iglesia católica comprometida con las grandes transformaciones de su tiempo. Las voces de cambio se escucharon tanto al interior de la institución, en conventos y púlpitos, como en el exterior, en las numerosas asociaciones laicas de católicos que deseaban sentir el cobijo de su Iglesia. Tales demandas y deseos se acompañaron de acciones pastorales y evangélicas que enfrentaron a la mayoría tradicionalista y conservadora, que veía dicha apertura como un escándalo. Con ese marco, veremos cómo este choque se desarrolló en Querétaro. Para ello, abordaremos las trayectorias de dos exsacerdotes que nos servirán como ejes para observar una panorámica sobre la lucha católica-popular en la entidad: Luis Ugalde Monroy y Mariano Amaya Serrano, quienes fueron orillados a abandonar la sotana por buscar acercarse a los sectores populares. Ese destino lo tuvieron decenas de sacerdotes en la Diócesis de Querétaro y fue una ruptura tajante considerada por los afectados como un "genocidio espiritual".

[1] Universidad Autónoma de Querétaro. Correo electrónico: kevynsimondelgado@hotmail.com

Abstract

The Second Vatican Council, its "option for the poor" and the liberation theology were the pinnacle of a social process that demanded a Catholic Church that was committed to the great transformations of its time. The voices of change were heard both inside the institution, in convents and pulpits, and outside, in the numerous lay associations of Catholics who wanted to feel the shelter of their Church. Such demands and desires were accompanied by pastoral and evangelical actions that confronted the traditionalist and conservative majority, which saw said opening as a scandal. Within this framework, we will see how this clash unfolded in Queretaro. In order to do this, we will address the trajectories of two former priests that will serve as axes to observe an overview of the Catholic-popular struggle in the entity —Luis Ugalde Monroy and Mariano Amaya Serrano, who were both forced to abandon the cassock in their search to get closer to the popular sectors. This was the fate of dozens of priests in the Diocese of Queretaro, a sharp rupture that was considered by those affected as a "spiritual genocide".

Introducción

Para mucha gente, la Iglesia católica ha funcionado más como un "opio para las masas explotadas de México y América Latina, que [como] una fuerza profética que trabaje para ponerlas de pie".[2] En México, hasta el día de hoy, en general ha tenido un papel tradicionalista, conservador y alienante; sin embargo, tampoco es una institución absolutamente monolítica y es erróneo pensar que todo en ella es enajenación y despolitización. Hay que comprender que la dinámica de esta lucha social es muy distinta a la de otras, ya que se mueve a otro ritmo,

[2] Miguel Concha Malo, Óscar González Gari, Lino F. Salas y Jean Pierre Bastian, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo xxi, 1986, p. 15.

quizá más pausado pero más constante y, en ciertos momentos, más directo. También hay que tener presente que, para observar correctamente el desarrollo de Querétaro en el periodo que nos ocupa, casi siempre se debe considerar el papel que tuvieron la Iglesia católica y la fe religiosa, sobre todo la cristiana.

De entrada, según Carlos Illades, el "socialcristianismo" es una de las tres principales corrientes de izquierda en México, junto al socialismo y el nacionalismo. De éstas se derivan, alimentan o alinean la mayoría de las organizaciones y luchas que se han observado en el siglo XIX y XX. "El socialcristianismo —apunta Illades— cambió la naturaleza de la intervención de la Iglesia, yendo más allá de la caridad e intentando focalizar la acción en organizaciones que trascendían el ámbito religioso (sindicatos, partidos, prensa, escuelas, etcétera), con la expectativa de terciar entre liberalismo y el socialismo, y eludir la amenaza anarquista".[3] Un ejemplo muy citado para hablar del carácter social de la Iglesia católica es la encíclica *Rerum Novarum* (1891; del latín "De las cosas nuevas" o "De los cambios políticos") del papa León XIII, de cargado tono antisocialista y antimarxista, con la que se pretendió adaptar el mensaje católico a los vientos sindicalistas y socialistas que recorrían Europa y América desde mediados del siglo XIX, corrientes ideológicas que criticaban la pasividad asistencialista de la Iglesia frente a la explotación de obreros y campesinos por parte del sistema capitalista.

En ese tenor, en México, la Iglesia creó en 1920 el Secretariado Social Mexicano (SSM; dependiente del Episcopado) en el contexto de revolución y liberalismo radical que limitó considerablemente los espacios de acción de la Iglesia, incluso a nivel constitucional, a través del artículo 130. La radicalización de posiciones llegó a su punto climático durante la llamada guerra cristera (1926-1929). La Iglesia buscaría acercarse a trabajadores, mujeres y jóvenes a través del SSM, el cual, con varios cambios de dirección —oscilando entre posturas de "izquierda"y francamente de derecha— y numerosos actos represivos por parte del gobierno en los cuarenta, extendió su trabajo a través del Centro Nacio-

[3] Carlos Illades, *De la Social a Morena. Breve historia de la izquierda en México*, México, Jus, 2014, p. 26.

nal de Comunicación Social (CENCOS), la Escuela de Periodismo Carlos Septién García, la Confederación Nacional de Cajas Populares, el Frente Auténtico del Trabajo (FAT), entre muchas otras. Hay que recalcar que el CVII (convocado en 1959 y realizado en cuatro sesiones entre 1962 y 1965) fue, quizá, el principal acontecimiento al interior de la Iglesia católica, ya que buscó adaptar la institución a los tiempos de cambio, renovando formas y fondos de la promoción de su fe, y tendiendo puentes con otras iglesias cristianas y religiones orientales. Su impacto orientó la actividad de la Iglesia mexicana, entre otros factores regionales y nacionales, como la Revolución cubana, según Roberto J. Blancarte.

A decir de Illades: "Este involucramiento en las organizaciones sociales tensó la relación entre el Secretariado y la jerarquía católica, [tensión] que escaló considerablemente cuando éste suscribió las tesis de la Segunda Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), celebrada en Medellín, Colombia, en 1968, [y] punta de lanza de la Teología de la Liberación en el subcontinente", así como su interpretación de la 'opción por los pobres' del Concilio, que, a decir de algunos, comulgaba con las interpretaciones marxistas y el objetivo socialista, lo que llevó a una discusión interna sobre el papel de los feligreses y creyentes: oponerse o apoyar al orden establecido, oponerse o apoyar la alternativa socialista y hasta oponerse o apoyar la ruta armada de la revolución. El Alto clero mexicano, en general, se mostró poco dispuesto a la renovación eclesial y sumamente conservador en sus ideas; en cambio, el Bajo clero —y un puñado de obispos— se manifestaba a favor de la transformación.[4]

En Querétaro también se vivió, a escala, tal movimiento en el seno del catolicismo, pero la labor social, por mucho que fuera una indicación directa del papa, no era fácil de aterrizar. Sumado a que el PRI tenía un amplio control en el campesinado, muchos sacerdotes conservadores obstaculizaban cualquier brote de organización campesina haciendo uso del catolicismo tan influyente en la vida rural, como sucedió entre finales de los cincuenta y mediados de los

[4] Carlos Illades, ibídem, pp. 26-30; Roberto J. Blancarte, "Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coordinadores), *Una historia contemporánea de México*, tomo II, México, Océano/Colegio de México, 2005, p. 233.

sesenta. Así lo rememoró Hugo Gutiérrez Vega, exrector de la Universidad Autónoma de Querétaro:

> Para evitar los problemas de los repartos agrarios: un grupo de sacerdotes visitaban los lugares que se habían inquietado y habían creado un núcleo de población y hacían ahí una cosa que se llamaban "Misiones"; en pocas palabras amenazaban a los campesinos demasiado inquietos con castigos infernales, si seguían adelante con sus ideas ejidales. [...] La moral social de alguna manera era dictada por el obispado.[5]

Al respecto, un reporte de la Dirección Federal de Seguridad (DFS) de 1960 señaló:

> El Clero ha desempeñado un papel importante en la vida del pueblo queretano, al que ha controlado en gran forma que la mayoría fue incluido en las filas del Partido Acción Nacional y del Sinarquismo, pero debido a la labor que ha desarrollado el P.R.I. en la Entidad, ha llegado a sumar un gran contingente que con anterioridad dependía de la oposición. A raíz de la llegada a Querétaro del Sr. Alfonso Toriz Cobián [en 1958], Obispo de la Diócesis queretana, las asperezas que había entre las autoridades eclesiásticas y las del Gobierno del Estado, calmaron grandemente, ya que el prelado de referencia, independientemente de la cultura y preparación que tiene, es de ideas liberales, dentro de la tolerancia clerical, disponiendo que los Sacerdotes de los diversos cultos no intervinieran en asuntos de carácter político ni de orden obrero. En este último aspecto, el Presbítero J. González Vega [*sic*], fallecido hace poco tiempo [en 1955], tuvo gran injerencia en los casos obrero-patronales de la Entidad, motivando la división de las Federaciones Obreras en Querétaro, debido a que pretendía controlar al grupo obrero en general. La actitud desplegada por el Obispo

[5] "Lo que nos trae la memoria", *Nuevo Milenio*, 30 de diciembre de 1996.

> Toriz Cobián, influyó en gran escala para que los elementos comunistas que han intentado controlar a los obreros y campesinos del Estado, hayan fracasado en sus intenciones.[6]

En diciembre de 1961 se llevó a cabo un Congreso Diocesano Guadalupano en el santuario de la Congregación, donde varios de los ponentes sacaron a relucir el anticomunismo clerical y su lucha contra el protestantismo. Por ejemplo, el presbítero Agustín Saavedra pronunció un sermón ante trescientas personas, en su mayoría religiosas y seminaristas, con el tema "La Virgen de Guadalupe, baluarte en contra del comunismo", donde comentó "que México nunca ha aceptado doctrinas extranjeras ni las podrá aceptar mientras haya unión y fe entre los católicos de México".[7] Ya desde 1943, como resultado del primer Sínodo Diocesano en la historia de la Diócesis de Querétaro (fundada en 1863), en una orden retomada de la encíclica *Sobre el comunismo ateo* de Pío XI de 1937, el obispo Marciano Tinajero y Estrada dictó que los párrocos: "Con todo empeño trabajarán por prevenir a los feligreses contra las insidias del socialismo y comunismo".[8]

Para 1962, con la Revolución cubana desarrollándose y radicalizándose a unos pocos kilómetros de México, se intensificó en toda la República "la acción de repudio al Castro-comunismo, con la Iglesia como punta de lanza. Particularmente beligerantes fueron los actos organizados en León, Guanajuato, Querétaro y Guadalajara", apuntó Enrique Condés Lara.[9] Para amplios sectores

---

6 *Memorándum. Se informa en relación a la situación política, económica y social que prevalece en el Estado de Querétaro*, México, D.F., 1 de septiembre de 1960; AGN, galería 1, fondo DFS, "Gobierno del Estado de Querétaro", expediente 100-20-1, L. 1, H. 354.

Alfonso Toriz Cobián fue designado obispo de Querétaro por el papa Pío XII para suceder a Marciano Tinajero y Estrada, obispo de 1933 a 1957. Originario de Juchitlán, Jalisco (1913), estudió el seminario en Guadalajara, terminando sus cursos en Roma. Fue el séptimo obispo de la Diócesis de Querétaro desde el 8 de abril de 1958 hasta octubre de 1988. Véase: "Con júbilo fue recibida la noticia del nuevo prelado", *Amanecer*, 9 de abril de 1958.

7 *Memorándum*, 29 de diciembre de 1961, México, D.F.; AGN, galería 1, fondo DFS, "Mariano Amaya Serrano", expediente 100-20-4, L. 1, H. 5.

8 Luis Ugalde Monroy, *Desarrollo del cooperativismo en Querétaro*, Querétaro, Caja Popular Florencio Rosas, 2007, p. 18.

9 Enrique Condés Lara, *Represión y rebelión en México* (1959-1985), tomo I, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Miguel Ángel Porrúa, 2007, pp. 208-209.

católicos, el comunismo había llegado más allá de la Unión Soviética, China o Cuba, y se había incrustado en México no a través del Partido Comunista Mexicano, sino por lo menos desde el mismo gobierno y el PRI, según su interpretación, desde los años de Lázaro Cárdenas. Frente a la supuesta amenaza, muchos dieron su apoyo al Partido Acción Nacional, católico, anticomunista y crítico de la larga Revolución mexicana. "¡Cristianismo, sí, comunismo, no!", era su lema.

Varios sacerdotes incluso hicieron proselitismo a favor del PAN desde el púlpito durante las elecciones de 1964, cuando su candidato a la presidencia era José González Torres, un católico intransigente y anticomunista, quien propuso regresarle su poder a la Iglesia derogando los artículos 3 y 130 en materia de educación y derechos políticos del clero. Así lo hizo Teodoro González Segura, cura de Cadereyta, "quien el domingo 28 de junio anterior, en su sermón, lanzó ataques en contra del Régimen y del PRI, y anunció que el día 5 de los corrientes, daría indicaciones sobre la forma como deben emitir su voto los ciudadanos"; asimismo, expresó en la misa que "el pueblo ya estaba cansado de que le dieran atole con el dedo y por ello se iban a tomar medidas drásticas para acabar con la imposición". En respuesta, el Procurador de Justicia del Estado, el licenciado Antonio Rebolledo, mandó un equipo de grabación "para tomar las palabras que pronuncie el citado sacerdote el día de las elecciones".[10]

No era el único, pues varios sacerdotes estaban bajo vigilancia por labores proselitistas contra el PRI, entre ellos el presbítero Ángel de la Vega, de Pinal de Amoles, quien, según la DFS, "se ha constituido en cacique de esta región y controla especialmente a los sinarquistas de la misma, que constantemente están provocando agitación". El hermano de José de la Vega, miembro del Comité Nacional de la Unión Nacional Sinarquista, mereció que las autoridades militares tomaran precauciones para evitar "incidentes" durante los comicios electorales.[11]

[10] *Memorándum*, 3 de julio de 1964, México, D.F.; AGN, galería 1, fondo DFS, "Gobierno del Estado de Querétaro", H. 66.

[11] *Memorándum,* por "el Coronel D.E.M", 1 de julio de 1964, México, D.F.; AGN, galería 1, fondo dfs, "Gobierno del Estado de Querétaro", expediente 100-20-1-64, H. 64.

En ese contexto, empezó a tomar forma un "catolicismo social" en la entidad a través de la formación de múltiples cajas populares y cooperativas de ahorro y crédito. Tal iniciativa se le reconoce a Luis Ugalde Monroy, originario de Querétaro y ordenado sacerdote en 1951, quien llegó a Tequisquiapan en 1955 para, al año siguiente, ayudar a formar su primera cooperativa, la Santa María de Guadalupe, con la clara intención de aliviar la situación de los campesinos: "Los iniciados de las Cajas Populares partimos del análisis de la dolorosa y lacerante realidad de injustas diferencias sociales".

Ugalde y Monroy afirmó que, gracias a sus estudios de Filosofía, Teología e Historia como punto de arranque para conocer las "causas de las causas", en medio de ciertos cambios que se estaban dando al interior de la Iglesia católica, algunos sacerdotes y laicos "considerábamos que teníamos que ir a la base" para realmente hacer alguna transformación social, ya que, desde su percepción, "el problema no es el gobierno, ¡el problema es la gente!". Para ello, adelantados a su época, implementaron una "misa dialogada" en la que el sacerdote daba oportunidad a un laico para que hablara en español con las y los asistentes (recordemos que, hasta el CVII, la norma era que las misas fueran en latín).[12] Cabe mencionar que, entre los laicos, Pedro de la Vega era de los más activos. La segunda caja, la San Juan Bautista, se formó en San Juan del Río exactamente un año después, el 15 de diciembre de 1957.

"Uno de los problemas de Querétaro era el agio, porque el agio te oprime, es de lo más silencioso, pero más maligno, porque te encierra, te hace dependiente", recuerda Ugalde Monroy. En los sesenta el Jardín Obregón "era un centro

Según Ugalde Monroy, De la Vega fue un "promotor social" que organizó la construcción de la primera escuela de Pinal de Amoles, donde impartió clases, manteniendo un discurso contra los abusos de "los ricos" hacia los campesinos (Luis Ugalde Monroy, ibídem, p. 118).

[12] Entrevista con Luis Ugalde Monroy realizada el 28 de diciembre del 2015; Luis Ugalde Monroy, ibídem, pp. 25 y 135; "Caja para ahorro popular en Tequis", *Amanecer*, 28 de enero de 1957.

Luis Ugalde Monroy (Querétaro, 1925) estudió en el Seminario Conciliar de Querétaro, se ordenó sacerdote en 1951 y participó en el Movimiento Nacional de Cajas Populares desde 1956. En 1975 se le retiró la licencia para ejercer el sacerdocio, pero continuó trabajando en Cajas Populares, tema sobre el que ha escrito varios libros.

bancario", estaba el Banco Nacional, el Banco de Londres, el Banco de México y el Banco Provincial, "en las bancas había agiotistas y los 'mano larga', los corredores. Los que no conseguían crédito en el banco pues iban con ellos y los otros simplemente medían la necesidad". Frente a eso nacen las cajas populares con su lema: "Por un capital en manos del pueblo". Los antecedentes de las cajas populares eran las cajas de ahorro que surgieron entre los veinte y cuarenta, organizadas por el padre Gonzalo Vega Rubio (1896-1955) en los sindicatos obreros. El primer ahorro obrero se organizó en 1911 con el padre Ignacio M. Loyola (1871-1916), quien retomó la idea de sus experiencias europeas, precisamente para combatir el agio. Para Ugalde Monroy, Gonzalo Vega fue "el máximo organizador obrero que haya habido en Querétaro", por lo que "era lógica la reacción contra él. Nadó contra la corriente de una sociedad hipócrita que escuda su injusticia y su cobardía con el ropaje del Santo Cristo".[13]

A nivel nacional, la idea e iniciativa de las cajas populares había tomado forma desde 1951, con el Secretariado Social Mexicano en la capital del país, pero pareciera que fue en Querétaro y la zona del Bajío donde más rápido y fuerte creció. Describió Ugalde Monroy: "Es una lucha donde están descartadas armas y violencia en cualquier forma, porque era la crítica que hacíamos, nuestros movimientos siempre derivan en una confrontación violenta y nosotros decíamos '¡vamos haciendo las cosas que le vayan dando solidez y que nadie le pueda poner un pero!". Sin embargo, con la teología de la liberación, los ejemplos revolucionarios y la explotación capitalista latente en todo el continente, numerosos sacerdotes sí se inclinaron por la lucha armada. Años después, Luis conoció a Camilo Torres —seguramente el ejemplo más conocido del cura que se hace guerrillero— en Lovaina, Bélgica, entre 1964 y 1965: "Yo incluso le comenté a Camilo, "yo siento que eso [la vía armada y revolucionaria] ya está superado", me dijo "para usted, nosotros no hemos hecho una revolución en Colombia".[14]

[13] Luis Ugalde Monroy, "100 años del nacimiento del sacerdote organizador de obreros", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, 22 de enero de 1996.

[14] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

El SSM tomó mucho de la experiencia del cardenal Joseph León Cardijn (1882-1967), quien promovió la Juventud Obrera Cristiana (1924) en Bélgica, grupo católico de raíz obrera y revolucionaria dentro de lo religioso que llegó a conectarse con las luchas comunistas; "son la prueba de la comunicación con la izquierda", a decir de Ugalde. El sacerdote Pedro Velázquez Hernández, formado en Bélgica, buscó darle ese giro obrerista y hasta anticapitalista al SSM, para lo cual impulsó la formación de cajas populares en todo el país y la creación del Frente Auténtico del Trabajo (FAT), predominando la tendencia demócrata cristiana. Su hermano, el presbítero Manuel Velázquez Hernández, fue uno de los principales promotores de las cajas populares a nivel nacional.

En Querétaro se retomaron los folletos escritos por los hermanos Velázquez Hernández sobre el cooperativismo, pero se mantuvieron al margen de un vínculo con el comunismo, recordó Ugalde Monroy,

> porque nosotros lo considerábamos una lucha, no precisamente anticomunista, pero sí como una respuesta cristiana que hace a un lado los extremos, tanto de extrema derecha como de extrema izquierda, entonces intentábamos dar una respuesta sin pelearnos con ninguno. Sin embargo, ya en la práctica, a mí me decían "que era comunista", pero otros decían que era al revés, "que yo le estaba haciendo el juego al capitalismo", por aquello de que le quitábamos la presión,"tú con esto estás mitigando el problema e impides que explote la bomba" (risas). Pero estos detalles prácticamente no se comentaban realmente, es decir, a nivel dirección, de los promotores pues sí se trataba, pero con la gente pues para qué hacernos bolas, para nada.

Con el padre Escamilla y sacerdotes de las diócesis de León, Morelia y Querétaro, se conformó el Secretariado Social Mexicano: "Eran sacerdotes que se lanzaban la pregunta ¿Qué está haciendo la Iglesia por los marginados? El Secretariado Social Mexicano era un equipo de sacerdotes que estaban trabajando para hacer realidad la doctrina social de la Iglesia, era un órgano dependiente del Episcopado Nacional, hasta el 68, en que se pronuncian contra la represión y a favor del movimiento social, con ello cambia la situación y promueven al Secretariado como asociación civil para poder seguir con la Iglesia-pueblo" (Beatriz Cervantes, Luz Ma. Flores y Ana Ma. Crespo, "El nuevo rostro de la iglesia: testimonio de una búsqueda", *Voz Crítica*, marzo de 1994, pp. 12-20).

Camilo Torres Restrepo (Colombia, 1929-1966) fue sacerdote desde 1954, además de promotor de la teología de la liberación, la sociología y el marxismo. Dejó el sacerdocio y la docencia en agosto de 1965 para adherirse al grupo armado Ejército de Liberación Nacional y falleció en febrero de 1966 en un combate con el Ejército Nacional.

> Ultimadamente, en las cajas populares había tanto obreros de extrema izquierda como gente del sector urbano de extrema derecha: "No somos ni de religión ni de partido, aquí somos simplemente ciudadanos que buscamos la forma de resolver", decían, aplicando el principio cooperativista.[15]

En 1958, al llegar el obispo Alfonso Toriz Cobián, el cooperativismo encontró una coyuntura favorable. "Toriz llegó con muy buena intención —recordó Ugalde Monroy—, sí llegó a hacer cambios y yo aproveché". Aunque lejos del comunismo, que se consideraba "violento", su actividad sí llamó la atención y preocupó a grupos de derecha, al grado que "A mi mamá y a mi tía las presionaron un grupo de mujeres de derecha que les sembró la idea de que yo era comunista, ¡imagínate! A mi mamá y a mi tía, dos mujeres de ochenta años y que les digan que el sobrino anda metido y yo en Europa".

A pesar de todo, Toriz respetaba la entrega de los militantes comunistas. Por ejemplo, en una reunión de 150 cursillistas, que tenían muchos deseos de realizar cambios en Querétaro, les dijo: "Qué tal si en lugar de 150 cursillistas fueran 150 comunistas, ¡pero con ganas! ¿Por qué a nosotros nos ven como atole y por qué a los comunistas... les darían miedo? Algo falta, señores, todos muy machos y sin embargo no somos capaces de hacer algo, salimos de aquí y son tibiezas, no llegamos al fondo del problema". Justo esa necesidad de ir "al fondo del problema" fue lo que acercó a varios sacerdotes a las ciencias sociales y, sobre todo, al marxismo.[16]

Ese mismo año, los sacerdotes Emilio Perusquía Díaz y Agustín Saavedra Sosa, cercanos al SSM, formaron las primeras cajas del municipio de Querétaro, la San Miguel Arcángel en Carrillo y la Gonzalo Vega en el barrio de San Francisquito. En 1959, el sacerdote J. Manuel Pérez Esquivel organizó tres en San Juan del Río, y para 1960 se formarían cuatro: dos en Pinal de Amoles, por los también sacerdotes Ángel de la Vega y Antonio Zúñiga, y dos en Querétaro, la

[15] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

[16] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

Libertad y la Inmaculada, por los curas Luis Ayala Uribe y Ramón Martínez de Vicente, respectivamente. En ese año, el obispo ratificó a Ugalde Monroy como Asistente de Obras Sociales, bajo las órdenes de Francisco Javier Narváez, aunque al principio Toriz Cobián le había informado que le iba a quitar la conducción de las cajas populares.[17]

En septiembre de 1960, el cura Felipe Lavigne facilitó el curato de San Juan del Río para celebrar el primer curso nacional de promotores de cajas populares, del cual surgió una cercana relación entre los dirigentes de Jalisco, Michoacán, Guanajuato y Querétaro. En 1961, veintiséis queretanos organizados por el sacerdote Francisco Gutiérrez Olvera promovieron la caja popular "Florencio Rosas" en la iglesia de La Congregación, para financiar su peregrinación a la Basílica de Guadalupe, logrando reunir 141 pesos de entonces. Treinta años después, esta caja contaría con 25 mil socios.

Uno de los mejores años para la actividad de las cajas populares en la entidad sería 1962, cuando se formaron ocho cajas: cuatro en Querétaro y una en Amealco, Pinal de Amoles, Colón y Pedro Escobedo, respectivamente. En 1963 se abrieron otras ocho cajas en ocho municipios distintos, sumando 28 cajas en total, pero "hasta ese momento adolecíamos de formalidad, de autonomía y de personalidad" y la contabilidad interna era muy básica. Además, el 12 de octubre de 1963, con treinta cajas y 3225 socios, se creó la Federación Querétaro, la cual ocupó "un papel protagónico en el movimiento nacional" por su vigor, sus técnicas avanzadas y sus recursos propios, además de que evitaba presiones que la obligaran a "vender su conciencia", según aprecia Ugalde Monroy.

En ese año el gobierno se empezó a inquietar por la actividad de las cajas populares, al grado en que policías judiciales asistían a grabar las reuniones, según los sacerdotes, y la presencia de policías y militares incrementó debido a rumores de alguna posible insurrección en la Sierra. Apunta Ugalde Monroy que "efectivamente había la sospecha de que el movimiento de sacerdotes de la Sierra Gorda, lidereados por el Padre Ángel de la Vega, tramaba un levan-

[17] Luis Ugalde Monroy, ibídem, pp. 136-139.

tamiento revolucionario del cual formaban parte las cajas populares. A tanto llegó el escándalo que dimos dos cursos de cooperativas en Pinal de Amoles vigilados por el ejército con bayoneta calada".[18]

En 1964 se continuaría con el buen ritmo, formándose ocho cajas por tercer año consecutivo; cuatro de ellas se ubicaron en Pedro Escobedo, lo que resaltó la labor del sacerdote Manuel Ugalde Chávez. En 1965 se organizarían seis cajas y en 1966 cuatro. Para ese momento, de las 48 cajas que se sumaron a la Federación, treinta sacerdotes de la Diócesis habían participado en la fundación de 45, destacando Ugalde Chávez y Antonio Zúñiga Díaz en seis cada uno, y Ángel de la Vega, Pérez Esquivel y Ugalde Monroy en cuatro cada uno.

Ante tal crecimiento, no sólo aumentaron los cursos de capacitación de directivos, la cantidad de socios y el dinero manejado, sino también el estigma comunista. Por ejemplo, en 1966 al constituirse una caja en El Doctor, Cadereyta, resonó el grito: "¡Tiemblen, ricos... que ya llegaron las cajas populares!", "tal grito era eco del clima internacional de la Revolución cubana, pero que los responsables de la Federación, particularmente el Contador Heliodoro Medrano, sintieron muy imprudente y fuera de tono". En relación a ello, la capacitación en cooperativismo que cursó Ugalde Monroy en Alemania —en vez de Roma— fue comentada entre los círculos católicos tradicionalistas como "un acercamiento al comunismo", señalamientos que llegaron a oídos del obispo, quien empezó a cuestionarlo.[19]

Las buenas intenciones que buscaban "aliviar la situación de los campesinos mexicanos" (exhortación hecha por el Episcopado Mexicano en 1948) fueron mal interpretadas por algunos, que incluso señalaron a Ugalde Monroy como "enemigo del gobierno".[20] ¿Quiénes eran los principales opositores al cooperativismo? Comentó Ugalde Monroy:

---

[18] "Florencio Rosas, aquella Caja Popular que comenzó en 1961 con 141 pesos...", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 29 de abril al 5 de mayo de 1990; Luis Ugalde Monroy, ibídem, pp. 142-143, 149-150; Luis Ugalde Monroy, "Historia de las cajas populares en Querétaro", *Voz Crítica*, *4*, segunda época, febrero 1992.

[19] Luis Ugalde Monroy, *Desarrollo*..., ibídem, p. 164.

[20] Efraín Mendoza, "'Váyase de Querétaro sin avisar a nadie', fue la orden secreta que recibió don Luis Ugalde, y decidió desobedecer", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 28 de septiembre al 4 de octubre de 1992.

Eran los de ultraderecha, ciertas personas que eran los lesionados por el movimiento cooperativo, nunca he dicho el nombre del que personalmente me amenazó de muerte y en ese momento no fue violento, me lo dijo en la calle, y en ese momento me dijo "¡Ya bájale! Porque tú todos los días sales a la Sierra y ya ves que hay muchos accidentes en el camino, tu pistolita esa que traes no…", porque yo traía, yo sí, anduve mucho tiempo y, por cierto, con una escuadra del capitán Terán. La amenaza fue en octubre del 68. Mi mamá murió como consecuencia de las presiones en 1970. La presión contra mí fue primero muy suave, "¿No está usted cansado con tantas cosas? Mejor —me dijo el obispo— dedíquese a algo, voy a poner una librería aquí en el obispado para que usted…" —le dije— "oiga, me cansa más estar ahí, ¡y yo de librero, no! Mi elemento está en el trabajo". Pero así fue lo primero. Poco a poco me fue presionando y esto fue porque, ya tengo entendido, porque a él le exigían "que me metiera en orden". Después, poco a poco, fue poniéndose el asunto más tenso y entonces como yo no cedía a eso, amenazaron a mi mamá y a mi tía, literalmente les dijeron "¡O sacan a Luis de cajas populares o las vamos a dejar solas!". Al parecer fue la misma persona. Él se identificaba como alguien de mucho dinero pero de empresas, relacionada con lo automotriz, porque, precisamente, en la Caja de Choferes y Mecánicos fue donde hicimos un proyecto y de hecho llegamos a constituir una cooperativa [en diciembre de 1961] que se llamó Imperio, aunque yo no estaba de acuerdo con eso de Imperio, el hecho es que a Pancho Ibarra se le ocurrió sacar un desplegado donde llamaba a la unidad bajo una misma cooperativa a "todos los trabajadores del volante", pero, junto con eso, apareció un sindicato. Fue la primera caja que llegó al millón de pesos en el 64-65. Empezábamos a hacer cosquillas a los flotilleros.

De ahí, el hostigamiento aumentó:

> Es terrible vivir bajo una continua presión. Ni yo mismo sabía en dónde iba a dormir esa noche, porque tomé esa providencia para que no nos siguieran los pasos. Cuando dormía me despertaba exaltado. Yo dormía con la pistola ya preparada debajo de la almohada. ¿Imagínate vivir así años y años y años? Porque fueron como diez años. Si me mataban era parte del asunto, no había otra. Dije yo: "recular es totalmente antievangélico". Tan seguro estoy que dije: "me muero en la raya". La amenaza fue tal vez puro borrego, pues si hubieran querido matarme lo habrían hecho.[21]

El 10 de mayo de 1973, Pedro de la Vega Burgos dejó de ser el Secretario Ejecutivo de la Federación y fue relevado por Antonio Alvarado Lara. "Estamos iniciando la narración de una de las páginas más oscuras de la historia de Cajas Populares", señaló Ugalde Monroy. A pesar de su experiencia y pensamiento social, Alvarado Lara se burló de la situación de Ugalde, juzgando como "cuentos chinos" sus "delirios de persecución". El deterioro que se presentaba en decenas de cajas populares y en federaciones estatales llevó a su desaparición y fusión, y el 21 de abril de 1974 se fusionó y creó la Federación San Luis Potosí-Querétaro, la cual empezó su legalización en septiembre, permaneciendo como Secretario Ejecutivo Alvarado Lara, quien "ya venía preparando los cambios de estilo, de enfoque y de estrategia de la Federación". Para Ugalde y Monroy, éste fue el inicio del fin: al "movimiento de cajas populares lo acaban desde dentro, no desde afuera, es decir, desde la gerencia". A partir de 1974 inició esta estrategia con gente de la Escuela de Contabilidad de la Universidad Autónoma de Querétaro, como Alvarado Lara, Agapito Arellano Ponce y Luis León.[22]

---

[21] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem; Efraín Mendoza, "Ilustres clérigos entre los beneficiarios del floreciente agio de los 50s, revela Luis Ugalde Monroy", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 5 al 11 de octubre de 1992.

[22] Luis Ugalde Monroy, ibídem, pp. 177 y 181; entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

Entre finales de 1974 y principios de 1975, Toriz Cobián le dijo a Ugalde y Monroy:

> "Deje Cajas Populares, váyase de aquí sin avisar a nadie, váyase a cualquier lugar de la diócesis, que no sea ciudad". Y yo no me fui porque estaba muy claro el plan. Si yo me hubiera ido la gente hubiera creído que yo huía y que me había llevado el dinero. Hay dos antecedentes de eso: uno, el caso de Eusebio Mendoza, que así le dijo: "váyase de aquí" y se armó todo un relajo. Y otro, el del padre Alfonso Lira, al que el obispo le mandó un telegrama en latín diciéndole "váyase".[23]

En ese momento, Luis creyó que la intención de mandarlo fuera del estado era para asesinarlo, por lo que le pidió al obispo una orden de cambio por escrito, pero nunca se la hicieron llegar. Sin embargo, la intención era frenar el crecimiento de Cajas Populares. Al respecto de la relación de esta lucha con la Diócesis, Ugalde Monroy dijo:

> No faltó quien quisiera meterlo en la órbita de las organizaciones diocesanas y yo lo dije muy claro delante del obispo y los jefes de las organizaciones eclesiales en una comida en el seminario: "borren de su lista de organizaciones diocesanas a Cajas Populares porque las Cajas no son organización católica". Es cierto [...] su doctrina cooperativa tiene una fuente cristiana. Aunque en lo personal no me considero precisamente de los abanderados de la teología de la liberación, sí es importante que la gente vea que hay sacerdotes comprometidos. Jamás podrán decir que no hubo algún sacerdote que se dedicara a la promoción social; sí, sí hubo uno, por lo menos soy yo. Yo me comprometí con la gente y por eso estoy donde estoy.[24]

[23] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

[24] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

Su desencanto con la Iglesia católica fue tal que en privado llegó a expresar: "el Clero es una institución que forma parte del sistema de explotación humana… de hecho, como Clero, nos ponemos del lado del poderoso y traicionamos al oprimido. El solo hecho de quedarnos de "mirones" ante la injusticia es una traición a nuestro ministerio". Para él, era una "cobardía" que el clero local no denunciara las injusticias en el estado: "Es urgente que la Iglesia católica en Querétaro y en todo México se comprometa con las causas populares. La Iglesia es insustituible en su misión de formadora de conciencia, y si la Iglesia no lo hace no lo hará nadie".[25]

> Yo pertenecía al equipo de pastoral de la periferia de la ciudad, pues era el que más compaginaba con las características de mi trabajo. Lo formábamos once sacerdotes. Les planteé el caso y resolvimos esperar y así pasaron los días, las semanas y los meses. Por fin el 17 de mayo de 1975, sábado, supe y al día siguiente a primera hora recibí en casa un oficio por el que quedaba suspendido en mis Licencias Ministeriales "Mientras no deponga su actitud desobediente". Tal oficio fue leído en todas las misas, de todas las iglesias de la diócesis, ese mismo día […] ¿Por qué tanta publicidad a la "Suspensión de licencias ministeriales" de dos sacerdotes? […] la lógica es que se quiso impactar al público y escogieron el ángulo más sensible, pues yo era muy conocido precisamente como promotor de cooperativas.[26]

El mismo día le fueron suspendidas sus licencias a Mario Gutiérrez Canchola, quien partiría posteriormente a Monterrey para trabajar en la dirección del Tecnológico de Monterrey; lo expulsaron por dar clases de teología, pero estaba más cercano a una teología renovadora: "tuvo encuentros terribles con Don Alfonso", recordó Luis Ugalde. Antes de esto, además, ya habían separado a Antonio Zúñiga. Todos ellos formaron un grupo de diez u once presbíteros que

[25] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

[26] Luis Ugalde Monroy, ibídem, p. 183.

trabajaban en la periferia de la ciudad de Querétaro fundando cajas populares y juntos promovían equipos de sacerdotes que buscarían organizar la pastoral, pero el obispo se negaba: "no, al espíritu santo no se le planifica". Del grupo fueron reubicados en otras parroquias Gutiérrez Canchola, Antonio Zúñiga, Ángel de la Vega, José Bautista, Enrique Ugalde, Nazario García y Melesio Domínguez. Otros en esa línea, pero no pertenecientes al grupo, eran Mariano Amaya Serrano y Pablo González Loyola.[27]

Aquel domingo de mayo de 1975, "en todos los templos de Querétaro era leído, por órdenes de obispo Alfonso Toriz Cobián un comunicado de escasos cuatro párrafos, fulminantes, que daban cuenta de la suerte del P. Ugalde, acusado de "causar el escándalo de la división" y de colocarse "en franca rebeldía a su obispo", y en los hechos era expulsado del clero". Sin notificación previa, la expulsión fue pública para todos. "Mi delito fue pretender poner el poder del clero al servicio del pueblo", consideró Ugalde y Monroy.

La dirección de la Federación San Luis Potosí-Querétaro, extrañamente, aprovechó la suspensión de sus licencias ministeriales —que, en los hechos, sólo le impedía impartir sacramentos y celebrar actos litúrgicos— como pretexto para limitar las facultades de Ugalde Monroy como asesor en las cooperativas, relegándolo a funciones técnicas. Al respecto, señaló:

> ¿No será que también querían sacudirse la doctrina? La coincidencia de hechos en que intervienen personajes con intereses comunes, sugiere un enlace voluntario de planes [...] Estoy seguro de que por eso se me silenció, porque ya estaba en marcha el proceso de la desmembración del movimiento y la disolución del espíritu profundamente revolucionario del mensaje cooperativo.[28]

En abril de 1977, la Federación de Cajas Populares de Querétaro estaba compuesta por veinticinco cajas y, para 1978, la Confederación Mexicana de Cajas

[27] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

[28] *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 28 de septiembre al 4 de octubre de 1992, ibídem; Luis Ugalde Monroy, ibídem, pp. 184-185.

Populares contaba con más de 70 mil socios y 240 millones de pesos ahorrados. "De ese tamaño era la lucha. Yo entiendo perfectamente porqué me han querido matar, nomás que no se atrevieron", expresó Ugalde Monroy. Sin embargo, las divisiones entre la Confederación y las federaciones eran cada vez más profundas. Las divergentes políticas de trabajo, el surgimiento de "pseudocajas" y los sonados fraudes al interior de éstas afectaron, en general, las cajas populares en los ochenta. La única que salía avante sin traicionar o suspender los ideales cooperativistas era la caja Florencio Rosas, según Ugalde.

El 12 de octubre de 1986 nació en Querétaro la disidente Federación Nacional de Cajas Populares, con siete cooperativas de crédito y ahorro de la ciudad y de San Luis Potosí que congregaban a más del 50% de los socios y de los ahorros (como la Inmaculada y la Libertad), encabezados por Alvarado Lara, con lo que se consumió la división de la Confederación. La caja Florencio Rosas permaneció fiel a la línea tradicional de la Confederación, única en la capital del estado, junto con otras trece cajas, todas fuera de la ciudad.[29] Ugalde Monroy fue retirado de las cajas a fines de 1983.

Si bien es cierto que el cooperativismo en la entidad fue perdiendo su identidad, a Luis Ugalde Monroy le queda

> la satisfacción de colaborar en algo que vale la pena, algo trascendente, en algo que impacta, por lo que vale la pena entregar la vida, fue una de las cosas que a mí me sostuvo, "estoy corriendo riesgos, quizá me maten, pero la verdad es que estoy entregando la vida por aquellos por quien Cristo murió", entonces, desde el punto de vista religioso, decía yo, "no estoy haciendo nada fuera de lo común". Y luego, por otra, haber encontrado un punto de apoyo para algo totalmente nuevo que al parecer no se ha potenciado todavía, la cooperación con ciencia.

[29] "El domingo, en la Casa de Cursillos, la asamblea de las cajas populares", *Noticias*, 1 de abril de 1977 y "Ahorro en cajas populares: 240 millones de pesos", 11 de mayo de 1978; "Legalizarán las cajas populares", *Diario de Querétaro*, 2 de septiembre de 1974 y "Nació en Querétaro la Asociación Nacional de las Cajas Populares", 27 de octubre de 1986; entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

El ahora "proscrito" siguió "suspendido" de sus funciones ministeriales "por no "obedecer" las órdenes de mi obispo de retirarme de la ciudad de Querétaro y de las cooperativas".[30]

La crítica a los abusos del clero

Otro caso que ejemplificó la ruptura al interior de la Diócesis de Querétaro fue el de Mariano Amaya Serrano, capellán desde 1957 que, tras una formación en Alemania, regresó en 1961 para buscar reformar a su manera la tradicionalista Diócesis de Querétaro. A finales de los sesenta, la Iglesia católica vivía una crisis importante a nivel global que aunque quizá no afectó tanto en Querétaro, impactó lo suficiente para que Amaya Serrano ideara un modo diferente de atraer a la juventud a las cada vez menos frecuentadas misas: unir la ceremonia religiosa con la música del grupo de rock británico más popular de entonces, The Beatles. Al ritmo de "Yesterday", el sacerdote "recomendaba guardar una postura cristiana en todos los actos de los fieles durante la semana".

A estas llamativas misas —paralelas a las de la Diócesis de Cuernavaca con Sergio Méndez Arceo—, que incluso se adelantaron a las novedades del CVII, se les llamó "misas universitarias" o "misas a go go". Entre los voceros de los jóvenes estudiantes, relató Mariano, estaban Cecilia Loría, José Antonio Septién, Augusto Aubert Peñaloza, Jorge Fernández de Jáuregui, Francisco Briseño López, entre otros.[31]

---

[30] Entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem; Luis Ugalde Monroy, *Cajas Populares-Objetivos*, Querétaro, Caja Popular Florencio Rosas, 1994, p. 8.

[31] Miguel Bringas, "Carnet social", *Diario de Querétaro*, 12 de febrero de 1968; Lauro Jiménez Jiménez, *El Yunque. La ultraderecha en Querétaro*, Querétaro, edición del autor, 2008, pp. 178-183.

En la diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, obispo desde 1952, modificó la imagen de la catedral a partir de 1957, retirando imágenes y santos para darle prioridad a Cristo, renovando la liturgia, dando la misa en español con mariachis y jazz, fomentando la lectura de la biblia y ofreciendo la comunión con tortillas y tequila, además de manifestarse a favor de diversas luchas sociales (luchas campesinas, obreras, estudiantiles, entre otras, o manifestarse a favor de la nacionalización de las escuelas privadas, la Revolución cubana, la Revolución sandinista, las ciencias sociales y el socialismo), lo que convirtió a la Diócesis en el principal centro de renovación de América Latina y también de las críticas de los conservadores (Raúl Macín, *Méndez Arceo ¿político o cristiano? (una revo-*

Profesor en la Universidad Autónoma de Querétaro y futuro integrante fundador del Sindicato Único del Personal Académico de la misma, fue un ejemplo, según Hugo Latorre Cabal, de la "sorda lucha entre la Iglesia Joven y la decrépita tiesura de ciertos mitrados". A meses de que orillaran a Mariano Amaya a abandonar el sacerdocio, le preguntó a sus colegas: "¿Por qué roban al prójimo? ¿Por qué no se ponen a trabajar como yo? ¿Por qué no dejan de tomar los templos como una fuente de ingresos?" Latorre Cabal apuntó que:

> En la disputa Alfonso Toriz Cobián entró de lleno, con todo el peso de su autoridad, cuando el padre Amaya censuró la procesión del silencio de la Semana Santa, que desde hace tres años se realiza en la ciudad. Adelante va, encapuchada, la gente rica de Querétaro; al final, la población humilde. Por permitirles participar en ella, el obispo Toriz Cobián cobra $150 por persona. En opinión del padre Amaya aquella procesión no es más que un fenómeno social, una pantomima religiosa. De "masoquistas" calificó a los sacerdotes que la patrocinan, y reprochó al obispo el negocio. Los clérigos de la diócesis queretana se lanzaron a una contra el crítico; el obispo le ordenó que desalojara la capilla de la Merced. Los estudiantes tomaron el templo, y se lanzaron a la calle en defensa de su maestro [...] ¿Otra herejía como las de Cuernavaca, ésta sin obispo posconciliar?

Entre las "herejías" de Amaya Serrano se contaban el llevar a cabo el servicio social con las trabajadoras sexuales ubicadas justo a un lado de la iglesia de La Merced —rescatando, dijo, a unas cuarenta mujeres de la red de trata de blancas del grupo criminal "Las Poquianchis"—, organizar reuniones con jóvenes en las que se estudiaba historia, sociología y psicología para resolver los proble-

lución de la iglesia), México, Editorial Posadas, 1972).

Salvador Abascal, un conservador, escribió: "los socialistas son los inteligentes y audaces tramoyistas de las Misas a go-gó, de las Misas 'de juventud', con la exhibición de lindas y provocativas muchachas; de las misas con guitarras o con mariachis, de la comunión de pie: porque todo ello sirve para inflamar de sensualidad al sacerdote y a la gente, para que poco a poco se pierda la supremacía de lo sobrenatural y de la razón sobre los sentidos" (*La secta socialista en México*, México, Editorial Tradición, 1974, p. x).

mas, dejando de lado los rosarios y las confesiones, y peor aún, dar los santos óleos y servicios de manera gratuita.[32]

En abril de 1969 circuló un panfleto con la leyenda: "¿Vamos a permitir que surja en Querétaro un problema como en Cuernavaca?", reclamando la pertenencia de Amaya a un "grupito" de académicos —conformado por Hugo Gutiérrez Vega, Manuel Rodríguez Lapuente, Ignacio Arriola Haro y Héctor y Rafael Kuri, todos expanistas y docentes en la Universidad Autónoma de Querétaro acusados de ser "comunistas", hecho falso— que "controlaban a la Universidad y querían convertirla en un foco de penetración marxista", así como que Amaya hubiera "mantenido contacto con personajes tristemente célebres" como Iván Illich y Gregorio Lemercier, rechazando dogmas y enseñanzas del Santo Padre e inclinándose a favor del psicoanálisis freudiano. Le reprochaban que, supuestamente, hablara con albures, hiciera misas a la usanza del siglo VIII y cuestionara dogmas como la virginidad de María y el celibato de los sacerdotes. Al respecto, recordó Amaya Serrano:

> De mí dijeron que yo manejaba dinero de Mao Tse Tung, que yo regalaba píldoras anticonceptivas y droga a los estudiantes, cosa totalmente falsa, pues siempre he sido opuesto al licor y al tabaco. Incluso hubo una acusación y en alguna ocasión una corporación policiaca hizo una inspección ocular y no encontraron nada, ni colillas... y ahí se desmitificó su mentira.[33]

[32] Hugo Latorre Cabal, *La revolución de la Iglesia latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1969, pp. 118-119.

[33] Efraín Mendoza, "¿Qué De Gasperín viene a "restañar heridas"? Lo que hubo aquí fueron mutilaciones: Amaya", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 29 de junio al 6 de julio de 1992.

Iván Illich (Austria, 1926-Alemania, 2002) fue ordenado sacerdote a finales de los cuarenta. En 1966 fundó el Centro Intercultural de Documentación en Cuernavaca (CIDOC), enfocado en impartir cursos de cultura hispanoamericana y del idioma español a los misioneros anglosajones. Illich polemizó sobre la razón y estructura de la Iglesia al escribir artículos donde convocaba a sus pares a disolver el clero convertido en burocracia y a abrir los espacios eclesiásticos a las mujeres, lo que provocó que el Santo Oficio lo llamara a rendir cuentas. Dejó el sacerdocio a finales de los sesenta y el CIDOC se cerró en 1976.

José Gregorio Lemercier (Bélgica, 1912-México, 1987) fue un monje benedictino que en 1961 fundó el monasterio de Santa María de la Resurrección muy cerca de Cuernavaca. Dicho lugar saltó a la fama por implementar el psicoanálisis entre los monjes a través de sesiones grupales dirigidas por dos psicoanalistas no religiosos, además de tener una capilla circular con el altar al medio, fomentar la lectura de la Biblia —lo que se atribuía más a los protestantes– y dar sus misas en español, no en latín, antes de que el Concilio Vaticano II aceptara dicho cambio, lo cual no fue bien recibido ni por la Iglesia –aunque el obispo Sergio Méndez Arceo lo permitió— ni por el pueblo

En una entrevista que dio en los noventa a *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, Amaya Serrano aseguró que la ultraderecha queretana (compuesta por el Opus Dei, el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación, los Corazones Rojos, los Caballeros de Colón y hasta los Tecos de Guadalajara) hizo circular el documento de abril de 1969 entre sacerdotes y religiosos, suscrito por un Comité Pro Ética Universitaria, firmado por Arcadio Ledesma García, Salvador García López, Eliseo Arias e Ignacio Soto Oyarzabal y cuyos autores intelectuales habrían sido Gonzalo Galo, José Guadalupe Alderete, Gustavo Sanmartín y Ernesto Tapia.[34]

Entre mayo y junio de 1970, Mariano Amaya Serrano renunció de forma irrevocable al sacerdocio católico, "debido fundamentalmente a graves violaciones que la Iglesia católica en Querétaro ha estado cometiendo en contra de sus propios principios y de las leyes mexicanas, incluida la Constitución", a nueve años de realizar su primera misa en el templo de Teresitas, según reportó la DFS.[35] Sus señalamientos privados y públicos de lo que consideraba como faltas de la Iglesia y del obispo (como la explotación del pueblo por parte de dos sacerdotes españoles en la ciudad) provocaron una campaña de hostilidad hacia su persona tanto dentro de la organización católica como en lo civil, con lo que se buscaba que el exsacerdote abandonara la ciudad.

Amaya Serrano denunció en una carta a Gobernación que "por ello he recibido cientos de llamadas telefónicas anónimas con diferentes amenazas, incluso de muerte"; "siendo maestro de la Universidad Autónoma de Querétaro durante nueve años consecutivos y, en los últimos cuatro, maestro de tiempo

de Santa María, por haber "llevado el diablo al convento". Este acercamiento/enfrentamiento entre la fe y la razón, llevó a que casi la totalidad de los monjes, incluido Lemercier, renunciaran a la vida religiosa. Por decreto de las autoridades eclesiásticas, en mayo de 1967 se prohibió el uso del psicoanálisis en el convento y éste fue disuelto. Véase: Fernando M. González, *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*, México, Tusquets Editores, 2011.

34 Efraín Mendoza, "No conozco el arrepentimiento ni la nostalgia: Mariano Amaya", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 25 al 31 de mayo de 1992; Lauro Jiménez Jiménez, ibídem, p 90-92.

35 *Se pide protección personal y disfrute de garantías individuales constitucionales*, 5 de octubre de 1970; AGN, galería 1, fondo DFS, "Mariano Amaya Serrano", expediente 100-20-1, L. 4, H. 72-73; "Cantó su primera misa el nuevo sacerdote Mariano Amaya Serrano", *Amanecer*, 22 de marzo de 1961.

completo; el Patronato Universitario, infiltrado de católicos fanáticos, me cesó en la nómina, quitándome así mi único medio de subsistencia, ya que nunca he querido vivir de la explotación de mi pueblo so pretexto de servirle como sacerdote católico". Además, afirmó que al haber sido secretario privado del obispo se percató de "muchos manejos suyos en contra del Patrimonio de la Nación, como la venta de inmuebles que la Iglesia Católica en Querétaro tiene, como es usual, bajo testaferros". Por todo esto, solicitó protección y que se le garantizara su "libertad de expresión, de reunión, de actividad profesional y de domicilio".[36]

Dijo el propio Amaya Serrano: "me separé de los ritos y de la ideología organizacional, sigo creyendo en un dios, puede ser, porque lo necesito, sino lo creo yo, pero en la ritualidad, en la mafia, en el manejo de la gente, en la mentira... [no]".[37] En total, durante ese periodo, 56 sacerdotes del estado fueron marginados: "esas no son heridas, son mutilaciones", sentenció el exsacerdote.[38] También hubo cesados en Colima, Durango, Zacatecas y Cuernavaca.

Dos personas le replicaron a Amaya Serrano: Jesús Flores Noriega, quien perteneció al grupo de jóvenes que tenía Amaya, para luego unirse a una iglesia protestante, y José Morales Flores, vocero del obispado. El primero le dio la razón en las "cuestiones injustas y mafiosas del clero", pero negó las razones de la 'persecución': "no ha sido tan gratuito, ya que a nosotros nos mandaba golpear a los sacerdotes que le caían mal o que tenían problemas con él". Según Flores Noriega, el grupo universitario era

---

[36] *Se pide*..., ibídem.

[37] Entrevista con Mariano Amaya Serrano realizada el 23 de enero de 2014.

Mariano Amaya Serrano (Querétaro, 1933) estudió en la Pontificia Universidad Gregoriana, en Roma, Italia, donde cursó las licenciaturas en Filosofía, Teología y Sociología. En Münster, Alemania, cursó un doctorado en Sociología. Ya en México, dejando de lado su participación en el clero, cursó la licenciatura en Derecho en la Universidad Autónoma de Querétaro, una licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad del Valle de Atemajac, en Guadalajara, una maestría en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad del Estado de México, estudios de doctorado en Antropología en la Universidad Iberoamericana y ha sido docente en diversas instituciones. En 1974 fue fundador y primer secretario general del Sindicato Único del Personal Académico de la Universidad Autónoma de Querétaro. Entre 1976 y 1979 fue secretario general de la misma universidad, entre 1983 y 1985 fue fundador y coordinador del Área de Humanidades y en 2008 fue nombrado Maestro Emérito. Ha publicado más de treinta libros.

[38] *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 29 de junio al 6 de julio de 1992, ibídem.

> el grupo de choque del obispo [...], éramos de ultra-derecha, cualquier cosa que el clero no quería, nos mandaba a nosotros a boicotearla [...] el grupo de la iglesia de la Merced bajo la dirección de Amaya tenía un corte netamente fascista. Decíamos *¡heil Hitler!* y Mariano se cuadraba [...] El obispo lo tenía en un lugar muy alto, Mariano era como su guardaespaldas; sin embargo, las relaciones comenzaron a tronar por problemas afectivos [...] Los motivos de su distanciamiento fueron más bien personales.

Según José Morales, "más que relegarlos o hacerlos a un lado, cada uno tuvo su propio problema": a Mariano "sé que el superior no lo relegó y la determinación fue suya", "Sí había en ese tiempo algunos que se movían en una forma oscurantista, pero contra Mariano no creo". Además, "la vocación se puede vivir en otras partes si aquí no te acomodas", dijo, minimizando el conflicto. Según él, entre seis y siete sacerdotes fueron los que se retiraron; según Mariano y un estudio de la Universidad Nacional Autónoma de México, en total fueron 56: a cuatro se les retiraron sus licencias (Gutiérrez Canchola, Ugalde Monroy, Francisco Javier Narváez y Antonio Zúñiga Díaz), 34 se retiraron voluntariamente (de los cuales, cuatro se reincorporarían con el obispo Mario de Gasperín), a catorce les fue restringida su labor (como a Ángel Monroy, recordado por sus arengas durante el conflicto por el Patio Barroco en 1966) y otros cuatro fueron "abandonados a su suerte" ya siendo ancianos y muriendo en la miseria.[39] Mariano negó la veracidad de las réplicas y señaló sobre sus declaraciones:

> No hablé de los atentados contra mi vida que he sufrido, los anónimos clásicos, las llamadas cobardes nocturnas con obscenidades y amenazas, típicas de este Querétaro tan pintoresco. He dicho poco y no precisamente lo más denso; he callado nombres, hechos, movimientos, conjuras, pro-

[39] Javier Méndez, "La persecución a Mariano no ha sido gratuita: Flores Noriega", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 27 de julio al 2 de agosto de 1992; "'No cargarle toda la maleta a Toriz', pide José Morales"; "Los 56 sacerdotes retirados del ministerio en Querétaro", semana del 3 al 9 de agosto. El "grupo de choque" posiblemente haya tenido vínculos con El Yunque.

> gramas de boicot a personas queretanas por grupos que se ostentan como defensores de la Iglesia Católica; esto y otras cosas han estado pasando aquí y no son ni fábulas ni desplantes de un resentido. Por esta y otras razones he decidido pretender ser un cristiano sin estandarte ni bandera.[40]

"Querétaro no es Cuernavaca"

La segunda reunión general del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) se llevó a cabo en Medellín, Colombia, en agosto y septiembre de 1968. En esa ocasión, cientos de sacerdotes construyeron el camino de la Teología de la Liberación, reformando las prácticas de la Iglesia latinoamericana y releyendo la Biblia con una visión novedosa más apegada a las realidades del continente. Después de que en el CVII, en las sesiones de 1962, el papa Juan XXIII se definiera a sí mismo y a la Iglesia a favor de los trabajadores y "especialmente de los pobres", los reformadores le tomaron la palabra y lo llevaron a la acción. Tras la muerte del papa Juan XXIII en 1963, el Concilio sería retomado y concluido por Pablo VI.

A pesar de la resistencia conservadora, la conferencia denunció la pobreza en América Latina como "inhumana", "situación pecaminosa", "repudio del Señor" y "violencia institucionalizada". Se determinó que se tenía que trabajar con los más pobres, más necesitados y segregados por cualquier causa, proponiéndose la liberación de cualquier tipo de esclavitud. Además, de acuerdo con lo dicho en tal conferencia, Dios mismo había enviado a su hijo Jesús a liberar a todas las personas que habían sido sometidas por los pecados del hambre, de la miseria, de la opresión y la injusticia. Por lo tanto, se instó a la acción pastoral para que, de la mano de los oprimidos, se crearan organizaciones —seculares, sobre todo— que permitieran cumplir tales objetivos.

En Centro y Sudamérica el proyecto se difundió con más entusiasmo. Sacerdotes guerrilleros como Camilo Torres (1929-1966) en Colombia, las llamadas Comunidades Eclesiales de Base en Brasil con Leonardo Boff (1938) a la ca-

[40] "He dicho muy poco: Amaya", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 24 al 30 de agosto de 1992.

beza, la radicalización de la Teología de la Liberación —fundada por el teórico Gustavo Gutiérrez Merino (1928)—, en países como Perú, El Salvador y Guatemala, y la llegada de muchos sacerdotes europeos completamente decididos a transformar América Latina, le imprimieron a dicho proyecto un sello mucho más inclinado hacia el marxismo. Según la investigación de Blancarte, "los resultados de Medellín fueron introducidos en México pero de manera desigual en las distintas diócesis, siguiendo la personalidad y el apoyo que cada prelado le diera a los documentos"; la teología de la liberación empezaría a difundirse a partir de finales de 1969, también con una expansión diferente en cada diócesis. Mexicanos de personalidades disímiles como Samuel Ruiz García (1924-2011), obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, nacido en Irapuato, Guanajuato, y Sergio Méndez Arceo (1907-1992), capitalino "obispo rojo" de Cuernavaca, Morelos, procuraron replicar el modelo de Medellín en sus respectivas diócesis, siendo también el caso de los menos recordados Adalberto Almeida en Zacatecas, Alfonso Sánchez Tinoco en Papantla, Arturo Lona Reyes de Tehuantepec y pocos más. En Querétaro, desde la perspectiva de Ugalde Monroy, el impacto fue mínimo:

> Que yo sepa no fue mucho, honradamente creo que fue poco, sí había varios sacerdotes, pero que nos hayamos metido, yo sería uno de ellos, un poco, pero más bien a través de contactos por medio del Secretariado, muy a nivel de estratósfera (risas) aquí y más como estaban las cosas, ¡¿pa' qué le echaba más leña al fuego?! (risas)[41]

Según los sacerdotes e investigadores Miguel Concha Malo (queretano), Óscar González Gari, Lino F. Salas y Jean-Pierre Bastian: "Los conflictos más graves de esta etapa ocurrieron en las Diócesis de Aguascalientes, Colima, Querétaro, Texcoco y Tula, lugares donde la Iglesia y el pueblo se vieron polarizados por los enfrentamientos entre obispos y sacerdotes".[42] El conflicto partió de lo mis-

[41] Roberto J. Blancarte, ibídem, p. 245; entrevista con Luis Ugalde Monroy, ibídem.

[42] Miguel Concha Malo, *et al.*, ibídem, p. 133.

mo en todos estos sitios, esto es, que el obispo de entonces era parte del sector dominante de la Iglesia aliada con los empresarios conservadores, sin embargo, una buena parte de sacerdotes se manifestó a favor de los sectores populares, provocando una división entre los católicos. Así, los autores explicaron:

> En Querétaro, como en los casos anteriores, las incomprensiones comenzaron desde tiempos del Concilio Vaticano II. Desde su llegada a la diócesis, monseñor A. Toriz Cobián se encuentra con un buen grupo de sacerdotes formados en el extranjero y que comparten una preocupación en dos aspectos: el trabajo en zonas marginadas y la formación de equipos sacerdotales. Concentrado en la construcción de obras materiales, el obispo desalienta varias iniciativas sacerdotales y se empieza a sentir una falta de gobierno pastoral.[43]

Es en este momento cuando, frente al contexto de cambio al interior de la Iglesia católica y al ascenso de la izquierda entre los sacerdotes, se dio una "contraofensiva derechista" a la que se sumaron grupos de católicos laicos dispuestos a emprender la "cruzada anticomunista". Uno de éstos fue el autodenominado Movimiento de Conciencia Católica, encabezado por Francisco Mendoza Negrete, quien a mediados de 1971 repartió un volante de la organización con la ayuda de "varios chamacos menores de edad" que decía:

> ¿Tropiezo de los progresistas?
>
> CATÓLICOS QUERETANOS:
>
> El Obispo de Cuernavaca tuvo miedo al ridículo, no asistió a la conferencia que hubiera culminado las maniobras de envenenamiento colectivo a nuestra población, que vienen fraguando PEÑA FLOR, JARAMILLO y compañía, amparados por el Departamento Cultural y la Escuela de Sicología.
>
> ¡Exijimos [*sic*] la expulsión de PEÑA FLOR y JARAMILLO!

[43] Ibídem, pp. 137-138.

> ¡Exijimos una Universidad al servicio de la sociedad!
>
> ¡Exijimos firmeza al rector para acabar con este tumor canceroso!
>
> Queretaro No Es Cuernavaca.[44]

Este tipo de organizaciones tradicionalistas o integristas —con muchas diferencias entre sí, hay que agregar— demandaban, entre otras cosas, la expulsión y excomunión de los sacerdotes progresistas, la derogación de las reformas del CVII y una lucha a muerte contra el comunismo y el protestantismo, siendo más propensas a provocar sismas al interior de la Iglesia católica que, incluso, los sectores progresistas. Según la Dirección Federal de Seguridad, varias organizaciones numerosas y de mentalidad "reaccionaria" en Querétaro, como la ACJM,[45] el Movimiento de Cursillos de Vida Cristiana, el Movimiento de Jornadas de Vida Cristiana, el Movimiento Familiar Cristiano, la Unión Nacional de Padres de Familia[46] y el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación

[44] *Fue repartido ayer un volante, entre los habitantes de Querétaro, redactado por el Movimiento de Conciencia Católica y firmado por Francisco Mendoza Negrete*, 21 de abril de 1971, Querétaro, Qro.; AGN, galería 2, fondo DGIPS, Caja 1634 A/137644/1/Universidades 1576 B-001, 1966-1976, H. 142.

Tanto la organización como el firmante, advertía la DGIPS, "no es conocido hasta el momento por ninguna autoridad en el Estado".

[45] El 21 de mayo de 1972, la ACJM realizó una junta nacional en Querétaro con la intención de formar el Comité Nacional de la misma, eligiéndose varios candidatos que, posteriormente, "serán propuestos a los obispos" de treinta Diócesis para que den su visto bueno, debido a que el 15 de febrero, el presidente general Eduardo Bautista y todo el comité habían sido destituidos por el Comité Episcopal a causa de "calumniosas acusaciones" que realizaron poco antes contra obispos y sacerdotes mediante la prensa, lo que, según ellos, dejaba en claro que estaban siendo manejados "grupos extremistas extraños a la ACJM". Finalmente, fue elegido el licenciado Gabriel Rosales Hueso como el nuevo presidente, ratificando "la fidelidad al evangelio y al magisterio de la Iglesia". Sin embargo, el grupo encabezado por Bautista aprovechó la ocasión para dejar consignas pintadas por la ciudad en contra de su destitución.

Según Manuel Martínez, expresidente diocesano de la ACJM, para 1977 dicha organización ya "no es una organización tradicionalista, ni de derecha ni de izquierda; hoy, los tiempos le exigen ser revolucionaria" y, a diferencia de otras, "prefiere el trabajo, muchas veces desapercibido que el exhibicionismo estéril".

A las 10 horas de hoy principiarán los trabajos para formar el Comité Nacional de la ACJM, 21 de mayo de 1972, Querétaro, Qro.; AGN, galería 2, fondo DGIPS, Caja 1576 A/137452/3/Partidos políticos 1576 A-003, 1972-1973, H. 38 y 39; *Al terminar los trabajos de la Junta Nacional de acción Católica Mexicana, se dio a conocer por medio de un boletín, que al quedar cesado el Comité Central, que presidía Eduardo Bautista, será una comisión la que atienda los problemas de la ACJM*, 21 de mayo de 1972, Querétaro; ibídem, H. 40-42; "Señala la ACJM es una organización vigente y revolucionaria", *Noticias*, 2 de abril de 1977.

[46] A principios de 1975, la UNPF condenó los libro de texto gratuito de ciencias naturales y ciencias sociales de sexto año, repartidos por el gobierno. El representante estatal de la UNPF era el ingeniero Arturo Nava Bolaños, dirigente del PAN. La molestia era que la educación sexual se mostraba de "forma cruda", guía con la que se rompería "el pu-

(MURO) —que solía actuar bajo el nombre de Juventud Renovadora o de Comité Pro Ética Universitaria— eran asesorados por los sacerdotes españoles Gonzalo Cabo Ramos y Luciano González, encargados del templo de San José de Gracia, en la avenida Madero. Aproximadamente en 1954, ambos fueron invitados a Querétaro como superiores del Seminario local para

> auxiliar en la formación del clero queretano. Esta invitación fue hecha por los curas: Ezequiel de la Isla Castro, entonces rector del Seminario y por el Canónigo Cesáreo Munguía, curas notablemente partidarios del hispanismo, de las épocas del colonialismo y por lo tanto aborrecedores desde el movimiento de Independencia, de la Reforma Constitucional Mexicana y más aún de la Revolución Mexicana.[47]

Desde su llegada a Querétaro, los sacerdotes españoles se acercaron a la llamada "colonia española" y a personas adineradas, las cuales no escatimaron "esfuerzos por brindarles fama y protección", además de múltiples regalos tales como automóviles, motocicletas, viajes y estadías en Europa. A principios de los setenta, sus sermones se caracterizaron por sus ataques contra la Universidad Autónoma de Querétaro, por lo que se temía que se repitiera un ataque a la misma como ocurrió en 1966, cuando "fue apedreada y lapidada por una turba" durante el conflicto desatado por la titularidad del Patio Barroco en el periodo de Hugo Gutiérrez Vega al frente de la rectoría.[48] Entre sus colaboradores, identifica-

dor y el respeto al niño". Proponía, para acabar con el "libertinaje", quitar los "términos médicos", ya que con estos "se confunde más aún al niño". Finalmente, calificó los libros como "amorales". *Diario de Querétaro*, 3 de enero de 1975, desplegado de la UNPF; Juan Álvaro Zaragoza y Eduardo Macías, "Condenan por burda la educación sexual en textos", 8 de enero de 1975; *Estado de Querétaro*, 17 de diciembre de 1974; AGN, galería 1, fondo DFS, "Alfonso Toriz Cobián", expediente 100-20-1, h. 249.

47 *Memorándum sobre la actividad subversiva de unos sacerdotes españoles en Querétaro*, 1971; AGN, galería 2, fondo DGIPS, caja 1634 A/137644/1/Universidades 1576 B-001, 1966-1976, H. 143.

A la par, diversas organizaciones católicas laicas intentaron expandir su área de influencia en las escuelas, principalmente en la Universidad Autónoma de Querétaro, entre las cuales se encontraba la Corporación de Estudiantes Mexicanos (CEM), que se propuso "la tarea de ganar la Universidad para Cristo", operando en el D.F., Tampico, Orizaba, Guanajuato, León y Querétaro desde 1948 (Édgar González Ruiz, *MURO, memorias y testimonios 1961-2002*, México, Gobierno del Estado de Puebla/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Cuadernos del Archivo Histórico Universitario, 2004, p. 235).

48 Sobre este episodio, véase: Kevyn Simon Delgado, *¡Querétaro en pie de lucha! Memorias de las izquierdas y luchas*

dos por la Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales (DGIPS), había varios estudiantes como Luis Andrés Balvanera (alumno de Química y miembro del MURO), Jesús Olvera (también de Química y miembro de Juventud Renovadora), Eliseo Arias Ordoñez (de preparatoria nocturna y presidente del Comité Pro Ética Universitaria), Arcadio Ledesma García (de Ingeniería y secretario del Comité), Jesús García López (de Ingeniería, secretario del Comité, miembro de la ACJM y jefe de la Corporación de Estudiante Mexicanos, "órgano secreto de control manejado por los Jesuitas desde México") e Ignacio Soto Oyarzabal (contador público de extrema derecha, encargado de los negocios de la familia Espinosa, de los Caballeros de Colón, de los Sinarquistas, de los Corazones Rojos y de viejos cristeros); "estas personas han estado manejando las finanzas, la política baja en Querétaro desde hace cuarenta años", desde 1931.[49]

Incluso el obispo Toriz Cobián encargó a varios curas del Seminario de Querétaro, como a Guillermo Landeros, J. Guadalupe Alderete, Gustavo Sanmartín, Francisco Herrera y José Morales Flores organizarse para ver "los asuntos universitarios". En contubernio con los sacerdotes españoles y las organizaciones arriba mencionadas, el obispo, "también muy comprometido", era el eje que articulaba a todos por medio de "los fuertes donativos que de ellos recibe, aparentan entregas a instituciones de enseñanza, teniendo por cómplices en estos actos a las monjas superiores del Instituto Plancarte, Alma Muriel, Col. [...] la Paz y en [el] Director del Centro Educativo (J. Guadalupe Olvera), quienes aparentemente reciben el cheque para ser destinado a la escuela pero los cobra el obispo. [Aquí cuestiona la DGIPS:] ¿No será una manera sutil de evadir impuestos?"[50] No sería la última vez que la institución gubernamental reportaría sobre los sospechosos manejos financieros del obispo.

En contraparte, entre 1971 y 1972, en una reunión secreta en Querétaro surgió el grupo Cristianos por el Socialismo, encabezado por el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo (el único obispo del grupo), quien el 2 de octubre de

sociales en Querétaro, tomo I, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2019, pp. 175-221.

[49] *Memorándum*..., ibídem, H. 143.

[50] Ibídem, H. 143.

1969 ofició una misa donde abordó la matanza de Tlatelolco y criticó el silencio de los medios de comunicación al respecto, demandando la libertad de los presos políticos, a quienes logró visitar en la cárcel de Lecumberri. A la par, el grupo Sacerdotes por el Pueblo, surgido en abril de 1972, y el Secretariado Social Mexicano, que profundizó su autonomía del Episcopado, también condenaban públicamente la represión.

Por su parte, los grupos tradicionalistas criticaban todas las acciones de Méndez Arceo y las asociaciones que compaginaban con su andar, al grado que, en 1972, un puñado de jóvenes de la Liga Anticomunista Cristiana le aventó pintura roja en el Aeropuerto de la Ciudad de México al obispo de Cuernavaca cuando éste regresaba de Chile tras haber participado en el primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en el que se reunieron más de cuatrocientos cristianos católicos y protestantes, y donde la delegación mexicana fue la más numerosa. Se revivió la campaña "Cristianismo, sí; comunismo, no", lo que "significó el punto más alto de la polarización entre los diversos grupos dentro de la Iglesia mexicana", según Blancarte.

El episcopado desaprobaba ambas corrientes: mientras que publicaba documentos donde afirmaba claramente que "el marxismo es incompatible con la fe cristiana" y separaba de sus cargos a la mayoría de los delegados que asistieron a Chile, los tradicionalistas eran apartados de algunos círculos de influencia por sedicionistas —al oponerse a las reformas del CVII—. Sus críticas al sistema político mexicano eran tibias y casi entre líneas, aunque su relación con el Estado fue cambiante.[51]

Del SSM, el padre Rodolfo Escamilla, involucrado en movimientos comunistas e incluso habiendo sido asesor de la Unión de Trabajadores Cubanos durante los primeros años de la Revolución, cuando los sindicatos se debatían entre alinearse al Movimiento 26 de Julio o mantener el sindicalismo de corte católico, fue asesinado de un tiro en la nuca en su oficina en 1976. Desde principios de los sesenta, Pedro Velázquez expresó que las demandas de los comunistas eran justas, pero sus métodos eran muy peligrosos, ya que llevarían a la

[51] Roberto J. Blancarte, ibídem, pp. 247 y 250; Rafael Tinoco, "La nueva Iglesia: Aliada de los revolucionarios", *Por qué?*, 11 de mayo de 1972; Carlos Fazio, *La cruz y el martillo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1987, pp. 22-33.

pérdida de libertades. Aunque el SSM se acercaría a la teología de la liberación y a las interpretaciones marxistas tras el CVII, tanto el SSM como el FAT se irían haciendo más autónomos del Episcopado y, entre 1972 y 1973, el SSM se volvió totalmente independiente de aquél.[52]

Para 1974, la relativa relación de entendimiento del Episcopado Mexicano con el Estado se vio interrumpida por la campaña de planificación familiar y los nuevos contenidos de los libros de texto gratuito de la SEP, que incluían educación sexual, la teoría sobre la evolución de las especies y algo de historia de los sistemas socialistas. En respuesta, el obispo de Querétaro, Alfonso Toriz, a nombre del Episcopado, declaró: "el programa gubernamental de paternidad responsable corre peligro de convertirse en campaña de propaganda anticonceptiva", contraria a las "leyes de Dios". El MFC y la UNPF se movilizaron en oposición, ya que interpretaron que dichos programas buscaban "cimentar la construcción de un México comunista".[53]

A finales de 1974, la Diócesis de Querétaro informaba que no había "ningún problema grave" que la aquejara,[54] lo cual, como vimos, era falso. Meses después, el conflicto llegó a su clímax el 17 de mayo de 1975, cuando el obispo suspendió las licencias ministeriales de tres sacerdotes y dispersó a los miembros del equipo de la periferia en diversas parroquias de la Diócesis. Al respecto, escribieron Concha Malo y compañía:

> Los efectos posteriores del conflicto pueden sintetizarse en los siguientes aspectos: [a] el grupo inicial de sacerdotes se ve significativamente reducido (más de 20 sacerdotes salen de la Diócesis o del sacerdocio); [b] el obispo recupera el control del conjunto del presbiterio que nunca perdió del todo, y [c] los proyectos de renovación se ven frenados y conservan el estilo tradicional.[55]

[52] Hugo Armando Escontrilla Valdez, "El catolicismo social en la Iglesia mexicana", México, *Política y Cultura*, enero, número 31, 2009; Óscar A. García Rubio, "Entrevista con el Padre Velázquez. El deber de todo cristiano es luchar contra la opresión", *Por qué?*, 6 de abril de 1972.

[53] Roberto J. Blancarte, ibídem, pp. 256-257.

[54] "Ningún problema grave aqueja a la Diócesis", *Diario de Querétaro*, 28 de septiembre de 1974.

[55] Miguel Concha Malo *et al.*, ibídem, p. 139.

Los presbíteros Mario Gutiérrez Canchola, Luis Ugalde Monroy y Antonio Zúñiga indicaron que "tratarían de encontrar una explicación justificada para esta actitud", aunque dijeron que posiblemente se debió a que hacía dos años habían pretendido integrar un grupo de estructura para unificar más al Presbiterio y al pueblo creyente, "para hacer una alianza personal con Dios y de comunión con todos los sacerdotes", lo cual fue mal interpretado por Toriz Cobián. Por su parte, el obispo comentó que la medida la tomó la Iglesia para "salvaguardar el espíritu de obediencia", lo que despertó cierto descontento entre la población.[56]

Para el periodista Lauro Jiménez Jiménez:

> La alta deserción sacerdotal y la escandalosa expulsión, en 1975, de varios sacerdotes reformadores –que promovían la adaptación de la Iglesia a la nueva realidad social– fue punto culminante, que no el punto final, de una crisis que va mucho más allá del ámbito eclesiástico. Este acto de autoridad marcó el clímax de las tensiones internas que se fueron incubando desde el inicio del periodo episcopal de Toríz Cobián y que fueron aceleradas por el Concilio y por la nueva realidad social.[57]

Lo cierto es que estos presbíteros, junto con varios más, habían intentado organizar lo que se conoció como "el grupo de la periferia", con la intención de acercarse a los problemas sociales de manera más directa. Sin embargo, el grupo conservador, encabezado por el mismo obispo, cerró de tajo tales pretensiones. Ugalde Monroy, Ángel de la Vega, Gutiérrez Canchola, Antonio Zúñiga, José Bautista, Nazario García, Melesio Domínguez, Enrique Ugalde y Francisco Javier Narváez fueron suspendidos. Todos dejarían el sacerdocio, siguiendo los pasos de Amaya Serrano, y Narváez se convirtió después al protestantismo. José Álvarez Icaza, exdirigente del Movimiento Familiar Cristiano, sostuvo que Toriz Cobián fue el autor de un "genocidio espiritual", justo en tiempos en los que el número de sacerdotes en la Diócesis era insuficiente.[58]

---

[56] *Estado de Querétaro*, 29 de mayo de 1975; AGN, galería 1, fondo DFS, "Alfonso Toriz Cobián", expediente 100-20-1, L. 10, H. 99.

[57] Lauro Jiménez Jiménez, ibídem, p. 157.

[58] Lauro Jiménez Jiménez, ibídem, pp. 164-165 y 185; Efraín Mendoza, "Alfonso Toríz Cobián: 3 décadas de conflicto,

El obispo parece haber evitado el tema o, al menos, no encontramos su testimonio sobre lo sucedido. Cuatro meses después, respecto a la próxima sucesión presidencial de 1976, Toriz Cobián manifestó que "no hay ninguna incertidumbre ni preocupación, porque un cambio radical no lo puede haber", y aunque dijo que "la Iglesia no debe opinar sobre política de partido" excepto cuando "un gobierno o partido perjudicara la libertad humana", afirmó que el principal problema de México "es el distanciamiento entre un pequeño grupo que tiene el poder y la inmensa mayoría, que apenas tiene participación". Un día antes, además, declaró que el "desvío" e "indisciplina" que ha presentado últimamente la juventud mexicana se debía "al medio ambiente en el que se desarrollan, mismo que está contaminado moralmente de prejuicios y de muchas corrientes negativas".[59] Sobre el socialismo, dijo que la Iglesia católica "no es defensora de la propiedad privada, como a veces se cree" y que no reprobaba el sistema socialista, siempre y cuando "no sea ateo ni haya sido impuesto por la fuerza. [De este modo] si se entiende al socialismo como la propiedad común de los medios de producción, y esto se practica en algún país sin que se use la fuerza, no hay nada contra el Evangelio".[60]

A finales de abril de 1975, el clero hizo sentir su influencia organizando varios congresos con la finalidad de atacar a las organizaciones de izquierda y las supuestas políticas "socializantes" de Echeverría, según reportó el periodista Manuel Buendía. Era la ultraderecha fortaleciéndose.

> En Querétaro se reunió el "segundo congreso nacional femenino", al que asistieron unas mil ochocientas mujeres, entre ellas un buen número de monjas. El congreso terminó con una escena de histeria colectiva [...] Las lágrimas y las imprecaciones crearon un clima que satisfizo ampliamente

episcopado en una época de crisis y convulsión", *El Nuevo Amanecer de Querétaro*, semana del 30 de marzo al 5 de abril de 1992; "Preocupa falta de sacerdotes", *Diario de Querétaro*, 11 de febrero de 1970.

[59] Salvador Rico, "No puede haber un cambio radical, afirma Toriz Cobián; y exhorta a los católicos a participar en políticas", *Noticias*, 22 de septiembre de 1975; "El desvío juvenil es causado por el medio ambiente", *Diario de Querétaro*, 21 de septiembre de 1975.

[60] Salvador Rico, "La Iglesia no reprueba el sistema socialista", *Noticias*, 1 de abril de 1976 y "Los sacerdotes, culpables de que la juventud esté alejada del cristianismo", 23 de febrero de 1977.

> a los manipuladores, los cuales saludaron esos resultados como la aurora de un movimiento nacional que hará recular al gobierno. [...] Todas estas provocaciones, manejadas abiertamente por la facción más agresiva del clero político, tiene en la coyuntura de la sucesión presidencial, un cariz particularmente ominoso.[61]

En cambio, el acercamiento de Méndez Arceo al socialismo era un hecho, lo cual quedaba demostrado con sus declaraciones fraternas con relación a los comunistas y las luchas guerrilleras en Centroamérica. Al respecto, el periodista Carlos Fazio aseveró:

> Los hechos habrían de desencadenarse a ritmo de vértigo. Un mismo campo de batalla, dos contrincantes. De un lado, los partidarios del inmovilismo, los integristas, una Iglesia conservadora, preconciliar, sorda, ciega y muda ante la evolución del mundo moderno. De otro, los cristianos en proceso de renovación evangélica y servicio a los marginados, una Iglesia que surge del pueblo de los pobres, una Iglesia intrínsecamente liberadora. Dos tendencias irrenconciliables en el seno de una misma y única Iglesia. La lucha de clases al interior de la institución de Pedro. Ésa, en el fondo, era la pelea.

En septiembre de 1978, en un curso de "renovación teológica" impartido al clero de Querétaro, el sacerdote español Bienvenido García comentó que la "crisis de identidad" en algunos sacerdotes ocurrida "a nivel mundial" se debió a que "la apertura a veces fue mal entendida", lo que los llevó a "la sociedad de consumo", pero enfatizó que "pasó ya la crisis del clero". Sobre la organización Cristianos por el Socialismo, opinó que ésta "busca la liberación de las estructuras opresoras, pero en la práctica se ha prestado a desviaciones por no saber hacer síntesis con otros valores primordiales". Desde su perspectiva, "el abandono de la vida de oración" y la "impaciencia por pretender reformas aceleradas"

[61] Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, México, Océano, 1984, pp. 48-49.

habrían propiciado el surgimiento de grupos como el mencionado.[62] Sobre el clero de Querétaro, Lauro Jiménez apuntó:

> El costo de recuperar el control resultó muy alto: al terminar los años setenta casi la mitad de los 120 sacerdotes seculares de la Diócesis se separaron del ministerio, emigraron a otras Diócesis por voluntad propia, porque fueron cesados, o porque se les marginó. Pero, además, la naturaleza enfermiza del obispo lo obligó a delegar la mayor parte de las responsabilidades en el secretario de la mitra, el padre Florencio Olvera. Aunque esto no mermó el control episcopal, sí fue notable un debilitamiento eclesial. Así, la Diócesis de Querétaro se vio sumida en un aletargamiento que se prolongó hasta la llegada del nuevo obispo, Mario de Gasperín, en 1989.[63]

Otro elemento se sumó al complejo momento: el relativo debilitamiento de la Iglesia católica coincidió con el crecimiento de las iglesias protestantes. Los grupos protestantes en Querétaro, sobra decirlo, eran muy reducidos. Si bien la llegada de los primeros misioneros data de 1876, éstos eran rechazados con violencia, aunque parece que muchos de ellos eran agresivos en sus formas de llevar el Evangelio. En medio del enfrentamiento del Estado con la Iglesia católica, a pesar de mantenerse en un estado marginal y hasta de discriminación, los protestantes se establecieron abriendo algunos espacios a través del ámbito educativo —como el instituto fundado por el pastor Benjamín N. Velaz-

[62] Carlos Fazio, ibídem, p. 48; "Habla el sacerdote Bienvenido García que impartirá un curso de renovación teológica al presbiterio diocesano", *Noticias*, 5 de septiembre de 1978; "El movimiento 'Cristianos por el Socialismo' se ha prestado a desviaciones: Bienvenido García", 7 de septiembre de 1978; "El materialismo hizo desertar a muchos sacerdotes", *Diario de Querétaro,* 6 de septiembre de 1978.

Al respecto de las transformaciones en la Iglesia católica y su repercusión en las celebraciones religiosas en Querétaro, Bienvenido García apuntó en 1978: "Adiós a los inmensos negros o morados paños que cubrían los altares de los templos, adiós a esos terríficos ejercicios espirituales, adiós a las penitencias y aun a la vigilia; y fuera ya no está de moda el silencio, el recogimiento, la lejanía de los mundano. [...] Semana pagana que no santa, puesto que más bien se dedica ahora a la diversión, al entretenimiento, al paseo, a la vacación. [...] Pero no nos quejemos, no nos extrañemos de este cambio en la Semana Santa: si la Iglesia ha variado tan fundamentalmente su actitud respecto de la liturgia, otrora impresionante, el cambio saliendo del interior del templo, ha llegado a todas partes, renovándolo todo, haciendo más humano, sí más humano lo referente a Dios, a lo divino... y si la Iglesia lo determina, ni hablar" ("Semana Santa, semana pagana", *Portal*, marzo de 1978).

[63] Lauro Jiménez Jiménez, ibídem, p. 165.

co en 1885, que después llevaría su nombre hasta su cierre en 1957– o, ya en la década de los veinte y treinta del siglo XX, mediante profesores normalistas metodistas. Es hasta la industrialización de la ciudad cuando se da el principal crecimiento de los protestantes metodistas, bautistas, presbiterianos y pentecosteces.[64]

Para mediados de los setenta, los obispos y sacerdotes practicantes de la teología de la liberación habían sufrido un duro revés por parte de los conservadores, quienes se encargaron de exigir la salida total de la "infiltración marxista" en la Iglesia. Incluso, como consecuencia de una escalada de violencia, varios sacerdotes –algunos integrantes del SSM, como Rodolfo Aguilar y Rodolfo Escamilla– que estaban vinculados a diferentes luchas sociales en el país, como la campesina, la obrera o hasta la guerrillera, fueron asesinados o reprimidos por la policía, como ocurrió con el allanamiento y saqueo de las oficinas del Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) el 7 de julio de 1977, que dirigía José Álvarez Icaza. La coyuntura de las reformas políticas electorales de finales de la década, quizá extrañamente, llevó a que el Partido Comunista Mexicano se acercara a los seguidores de la teología de la liberación, sobre todo tras el asesinato de Arnulfo Romero, arzobispo de El Salvador, el 24 de marzo de 1980.[65]

Fue con la elección de Juan Pablo II como papa en 1978 que comenzó a terminarse el apoyo de la Iglesia católica a la teología de la liberación. Karol Józef Wojtyla (1920-2005) representó la victoria de la corriente más conservadora sobre la corriente reformista y progresista. El papa, furibundo anticomunista que vio cómo su patria, Polonia, era sometida por un corrupto Partido Comunista Polaco a las órdenes de Moscú, siempre negó toda ayuda a los clérigos que se propusieron ver por los más explotados del mundo, jugando evidentemente un importante papel contra el bloque socialista.

En enero de 1979, José López Portillo rompió con la costumbre del Estado

[64] Francisco Javier Méndez Pérez, "Inserción de los protestantes en la sociedad queretana", México, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996, p. 43.

[65] Roberto J. Blancarte, ibídem, pp. 264-265.

posrevolucionario al invitar y recibir en México a Juan Pablo II. Aquella sería la primera visita de ese tipo para dicho papa y fue seguida —y en algunos casos criticada— por muchos mexicanos. En Puebla, aprovechando la visita del papa, quien criticó los controles de natalidad y el divorcio, se desarrolló la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, de la que resultó una tregua relativa entre los conservadores y los reformistas.[66] A partir de entonces, la Iglesia católica en México dejaría de imponerse limitaciones en cuestiones políticas, manifestando públicamente sus posturas sobre el rumbo que el país debía llevar, como ocurrió con el caso del fraude electoral en Chihuahua en 1986, en apoyo al PAN. Al mismo tiempo, resulta claro que México tendría un papel fundamental en la nueva geopolítica global de El Vaticano.

En 1982, como está reglamentado, Méndez Arceo presentó su renuncia al obispado al cumplir 75 años. En 1984 se inicio el mayor distanciamiento entre las teorías de Leonardo Boff y el cardenal Ratzinger —respaldado por Juan Pablo II— sobre la interpretación del CVII, hasta que el 22 de marzo de 1986, la Santa Sede reprobó de manera definitiva la teología de la liberación en su *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*.[67]

Conclusiones

Paradójicamente, cuando la Iglesia católica abrió amplias posibilidades de participación tras el CVII, muchos sacerdotes se tuvieron que enfrentar a la parte

[66] "La jerarquía católica romana reiteró su condena al marxismo y al comunismo", *Noticias,* 19 de enero de 1978; "La Iglesia muestra hoy su fuerza al mundo comunista", *Diario de Querétaro*, 2 de junio de 1979.

Si bien era partidario de la corriente conservadora, Toriz Cobián también criticó opciones más 'tradicionalistas', como la del arzobispo francés Marcel Lefebvre, quien criticó los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II. Al respecto de Lefebvre, cuando éste se encontraba de viaje en Oaxaca, Toriz Cobián dijo: se ha "rebelado contra el Colegio Episcopal y contra el Papa que es su cabeza, en la interpretación del Concilio Vaticano II, por lo cual prácticamente ha comenzado un cisma al no estar en comunión". Para Toriz, la corriente de Marcel era "tradicionalista" y se caracterizaba por "el fanatismo y la obcecación de sus partidarios". El francés fue excomulgado en 1988 ("Con Lefebvre se inicia un nuevo cisma: Toriz Cobián", *Noticias*, 9 de enero de 1981). La excomunión a los obispos de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X fue derogada por el papa Benedicto XVI.

[67] "El Vaticano reitera desviaciones de los teólogos de la liberación", *Noticias*, 21 de marzo de 1985; Roberto J. Blancarte, ibídem, p. 262.

más conservadora del clero en un interesante debate sobre la naturaleza de la Biblia y sus enseñanzas, así como del papel que debía tener la Iglesia en la vida y los problemas contemporáneos. Poco duró la fructífera experiencia. Cuando apenas empezaba a moldear su labor, el "grupo de la periferia" surgido en la Diócesis de Querétaro fue frenado de tajo por el obispo Toriz Cobián.

Por su parte, Luis Ugalde Monroy, pilar fundamental para el surgimiento de las cajas populares en Querétaro, fue despedido por el obispo de manera fulminante, entre acusaciones de "comunista" y amenazas de muerte, y Mariano Amaya Serrano, ante la presión de grupos de laicos de ultraderecha por sus críticas y propuesta a las formas clericales, presentó su renuncia —también en medio de amenazas—, sin detener su participación social en la Universidad Autónoma de Querétaro, donde fue de los fundadores y principales promotores del sindicalismo universitario. A pesar del ríspido fin a sus carreras clericales y de que varios de los expulsados sí abandonaron su adscripción a la Iglesia católica y al catolicismo, Ugalde Monroy y Amaya Serrano —como prácticamente todos los expulsados— no abandonaron su fe ni su creencia en que precisamente la fe y las iglesias cristianas debían ser el motor para dar respuesta a los problemas socioeconómicos de hoy. De cualquier modo, las separaciones ordenadas por la Diócesis dejaron una herida que, para muchos, ha sido difícil de curar.

Referencias

Archivos

AGN: Archivo General de la Nación, fondos de la DFS y la DGIPS.

Bibliografía

Abascal, Salvador. (1974). *La secta socialista en México*. México: Editorial Tradición.

Blancarte, Roberto J. (2005). "Religiosidad, creencias e Iglesias en la época de la transición democrática". En Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coordinadores), *Una historia contemporánea de México* (pp. 225-304) (tomo II). México: Océano/El Colegio de México.

Buendía, Manuel. (1984). *La ultraderecha en México*. México: Océano.

Concha Malo, Miguel, Óscar González Gari, Lino F. Salas y Jean-Pierre Bastian. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México: Siglo XXI.

Condés Lara, Enrique. (2007). *Represión y rebelión en México (1959-1985)* (tomo I). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Miguel Ángel Porrúa.

Escontrilla Valdez, Hugo. (2009). El catolicismo social en la Iglesia mexicana. *Política y Cultura*, enero, número 31. Recuperado http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000100008

Fazio, Carlos. (1987). *La cruz y el martillo*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

González, Fernando M. (2011). *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección, 1961-1968*. México: Tusquets Editores.

Illades, Carlos. (2014). *De la Social a Morena. Breve historia de la izquierda en México*. México: Jus.

Jiménez Jiménez, Lauro. (2008). *El Yunque. La ultraderecha en Querétaro*. Querétaro: edición del autor.

Latorre Cabal, Hugo. (1969). *La revolución de la Iglesia latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.

Macín, Raúl. (1972). *Méndez Arceo ¿político o cristiano? (una revolución de la iglesia)*. México: Editorial Posadas.

Méndez Pérez, Francisco Javier. (1996). *Inserción de los protestantes en la sociedad queretana* (tesis de licenciatura en Sociología). México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Simon Delgado, Kevyn. (2019). *¡Querétaro en pie de lucha! Memorias de las izquierdas y luchas sociales en Querétaro* (tomo I). México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Ugalde Monroy, Luis. (2007). *Desarrollo del cooperativismo en Querétaro*. Querétaro: Caja Popular Florencio Rosas.

_____. (1994). *Cajas Populares-Objetivos*. Querétaro: Caja Popular Florencio Rosas.

Entrevistas

Entrevista con Mariano Amaya Serrano realizada el 23 de enero del 2014.

Entrevista con Luis Ugalde Monroy realizada el 28 de diciembre del 2015.

Prensa

Amanecer

Diario de Querétaro

El Nuevo Amanecer de Querétaro

Noticias

Nuevo Milenio

Por Qué?

Portal

Voz Crítica. Segunda época

CAPÍTULO VIII

Tensiones entre modernidad y tradición en la Iglesia Católica Romana. Notas acerca de la implementación del Concilio Vaticano II en Chihuahua

Ricardo Augusto Schiebeck Villegas[1]
Irma Gabriela Fierro Reyes[2]

Resumen

El Concilio Vaticano II (CVII) trajo consigo una revolución al interior de la Iglesia católica romana. Este evento decisivo generó transformaciones pastorales, rituales y doctrinales diversas. En breves palabras, a partir del CVII la Iglesia católica produjo una nueva fisonomía, la cual entró en contraste con sus facetas previas; encarnó ni más ni menos que una eclesiología distinta y renovada. Lo anterior devino en un profundo debate en torno a las ideas de tradición y modernidad en el seno del catolicismo. Así, el periodo que nos compete en el presente trabajo son los años inmediatos a la realización del CVII. Como caso de estudio, se expondrá el análisis realizado con relación a la implementación de sus directrices en la Arquidiócesis de Chihuahua, a partir de los documentos emitidos por los obispos que pastorearon esta grey durante dicha época. La revisión que proponemos se realiza bajo el argumento de que la llegada y la aplicación

[1] El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios de las Tradiciones. Correo electrónico: rasvillegas@hotmail.com

[2] Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Extensión Creel. Correo electrónico: gabriela_fierro85@hotmail.com

de las decisiones conciliares a los contextos particulares muestran la tensión entre Modernidad y Tradición de la que ya venían advirtiendo los papas reinantes en otros momentos de la historia de la Iglesia católica. Ante esa tensión, se aborda también la premisa de "continuidad"; la síntesis que resolvió —al menos para la mayoría de los católicos— este debate tácito.

Abstract

The Second Vatican Council (CVII, by its initials in Spanish) brought with it a revolution within the Roman Catholic Church. This decisive event generated various pastoral, ritual and doctrinal transformations. In summary, after the CVII the Catholic Church produced a new physiognomy, which contrasted with its previous facets; it embodied none less than a different and renewed ecclesiology. This became a deep debate around the ideas of Tradition and Modernity within Catholicism. Thus, the period that occupies us in this work are the years that come immediately after the creation of the CVII. As a case study, the analysis that was carried out in relation to the implementation of its guidelines in the Archdiocese of Chihuahua will be exposed, based on the documents issued by the bishops who pastored this herd during that time. The review we propose is made under the argument that the arrival and application of conciliar decisions to particular contexts show the tension between Modernity and Tradition which had already been predicted by the popes who reigned at other times in the history of the Catholic Church. Faced with this tension, the premise of "continuity" is also addressed, as the synthesis that resolved, at least for most Catholics, this tacit debate.

Consideraciones básicas en torno a las nociones de modernidad y tradición

Clásicamente, la relación entre lo que se conoce como modernidad y tradición se ha planteado en términos de oposición y casi siempre de manera peyorativa, sin importar desde qué posición se genere tal presupuesto. Desde la Antropología y, particularmente, luego de la segunda mitad del siglo xx, el abordaje teórico de los procesos de modernización contemporáneos significó, por paradójico que parezca, el reviraje hacia antiguas escuelas de pensamiento como el evolucionismo y el difusionismo (Barfield, 2000).

El propósito era generar marcos analíticos que dieran cuenta de las posibles condiciones futuras (Barfield, 2000), tratando de desligar la cultura del paradigma "tradicional" para enmarcarla en una versión "más moderna" (Foster, 1964). Sin embargo, la modernización, en términos históricos, no resultó ser la "solución a todos los males" que el liberalismo planteó en un principio, y el llamado proceso de modernización más bien empezó a ser explicado desde la contradicción y la disrupción. Más tarde, la teoría de la dependencia vino a reprobar sus presupuestos, señalando los influjos del colonialismo y del dominio ejercido por Occidente en detrimento de las sociedades menos favorecidas.

Una crítica que podría hacerse a la que pareciera ser la perenne disociación entre modernidad y tradición es que, como tal, nos ofrece un panorama unidireccional de las cosas; una configuración histórica bajo "un único proceso de alcance universal" (Cansino y Pineda, 2012, p. 22) planteado desde un enfoque meramente positivista. Lo anterior se hace bajo la suposición de que las culturas, las agrupaciones y los individuos pensamos y actuamos en términos binarios, uniformes y sin decisiones propias con respecto a lo que permanece en el tiempo, a aquello que se transforma y a los aspectos de la vida cotidiana que se concatenan a partir de procesos constantes de cambios, renuncias y continuidades.

Sin embargo, este señalamiento no es exclusivo de las esferas políticas y económicas de las sociedades, pues puede trasladarse al tratamiento de espacios diversos, entre los que destaca el religioso. Por ejemplo, ya Luckmann (1973) renunciaba a esta idea integrista al proponer el análisis de las nuevas formas religiosas en los ámbitos modernos.

La modernidad y tradición en el seno de la Iglesia católica

Más allá de los debates que se han generado desde las diversas áreas de producción del conocimiento, hablar de modernidad y tradición en la Iglesia católica exige entender, en primera instancia, las formas particulares en las que la propia institución define tales conceptos. Este apartado no representa una revisión exhaustiva de dichos términos, sino una contextualización básica que tiene como propósito generar las condiciones necesarias para que el análisis del caso de estudio que nos compete sea posible.

La Tradición —con mayúscula—, al igual que la Biblia, es reconocida como una fuente de revelación divina. El Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, definió las fuentes de revelación de esta manera:

> El sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento [...] proponiéndose siempre por objeto, que esterminados [*sic*] los errores, se conserve en la Iglesia la misma pureza del Evangelio, que prometido ántes [*sic*] en la divina Escritura por los Profetas, promulgó primeramente por su propia boca Jesucristo, hijo de Dios, y Señor nuestro, y mandó después á sus Apóstoles que lo predicasen á [*sic*] toda criatura como fuente de toda y saludable verdad, y regla de costumbres; considerando que esta verdad y disciplina están contenidas en los libros escritos, y en las tradiciones no escritas, que recibidas de boca del mismo Cristo por los Apóstoles, ó enseñadas por

> los mismos Apóstoles inspirados por el Espíritu santo, han llegado como de mano en mano hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los padres católicos, recibe, y venera con igual afecto de piedad y reverencia, todos los libros del viejo y nuevo Testamento, pues Dios es el único autor de ambos; así como las mencionadas tradiciones pertenecientes á [*sic*] la fe y á [*sic*] las costumbres, como que fuéron [*sic*] dictadas verbalmente por Jesucristo, ó por el Espíritu santo, y conservadas perpetuamente sin interrupción en la iglesia Católica (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, [1564], p. 29).

No hay que olvidar que este Concilio tuvo entre sus objetivos contrarrestar los efectos que trajo consigo la Reforma protestante, pues a través de dicha declaración que los católicos se opusieron al argumento luterano que privilegió con exclusividad la Escritura como fuente de revelación. Para la Iglesia católica, la Tradición se entendió entonces como el conocimiento extrabíblico dictado por Jesucristo o el Espíritu Santo que presenciaron primero los apóstoles y posteriormente sus sucesores.

Este conocimiento se siguió transmitiendo —con fidelidad, en sus palabras— a través de los obispos de las épocas posteriores, en su papel de sucesores de los primeros cristianos. A la par, el Concilio de Trento fue el evento que impulsó la estructuración definitiva del ritual romano y lo consolidó como el rito local de Roma y de toda la Iglesia en Occidente (*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, [1564], p. xxxiii); por tal razón, a esta forma de celebrar el rito se le denomina “misa tridentina”. Es interesante que en el lenguaje coloquial se le conoce precisamente como la “misa tradicional”.

Por otro lado, la Iglesia también ha tenido un posicionamiento ante la Modernidad o, mejor dicho, ante la modernización, sobre todo cuando ésta se pretende ejercer al interior de la propia institución. Al tener como premisa base el concepto de Tradición, se ha problematizado el “modernismo”, término que se empleó para denominar el movimiento del siglo xix que ensalzó la renovación

y la modificación de técnicas artísticas, y que en el campo de la religión implicó la intrusión de la filosofía y la ciencia de la época a la teología.

En clara oposición a estos intentos de modernismo, se encuentra la encíclica *Pascendi*, escrita por el papa Pío x en 1907. El texto es introducido por la justificación que ofrece el pontífice —canonizado en 1954— en la redacción del documento: "Jesucristo señaló como primer deber el de guardar con suma vigilancia el depósito tradicional de la santa fe, tanto frente a las novedades profanas del lenguaje como a las contradicciones de una falsa ciencia" (Pío x, 1907). El autor precisó que los peligros y las amenazas en contra del seguimiento de la Tradición han estado presentes en toda época, pero en ese momento se percibía que los "enemigos" habían logrado ocultarse dentro de la Iglesia a través de doctrinas particulares que tenían como objetivo transformar la institución. Finalmente, se define el modernismo como el "conjunto de todas las herejías" (Pío x, 1907).

Es así como la modernización suele presentarse como la antítesis de la Tradición, visualizándose como la oposición a la perpetuación de las enseñanzas que tienen su origen en la revelación divina. La Iglesia católica, como institución, ha señalado a través de sus documentos que las enseñanzas y la sucesión apostólica no se han desvanecido con el paso de los siglos; es allí donde se encuentra implícito el argumento de "continuidad".

La permanencia de la Tradición presupone, idealmente, un candado que impide que ciertas prácticas e ideas se apliquen en la Iglesia, mientras que permite la perpetuación de aquellas que se consideran presentes desde los inicios de la cristiandad. Pero ¿qué sucede cuando las propias autoridades eclesiásticas promueven las reformas y la transformación de aspectos medulares del catolicismo? ¿La continuidad persiste o desiste? En los siguientes apartados se desarrollará la respuesta a estas interrogantes, considerando el CVII como un evento decisivo, al describir el periodo posconciliar en la Arquidiócesis de Chihuahua, cuando las tensiones mencionadas se hicieron presentes.

El Concilio Vaticano II como un evento de continuidad

La historia contemporánea de la Iglesia católica no podría entenderse sin una reflexión en torno al CVII,[3] el cual fue anunciado el 25 de enero de 1959 por el papa Juan XXIII, inaugurado el 11 de octubre de 1962 y concluido el 8 de diciembre de 1965. Ante la muerte de Juan XXIII, el papa Pablo VI fue el encargado de continuar y dar por terminada esta reunión de obispos.

Tal y como lo reconocen los múltiples estudiosos sobre el tema (Schickendantz, 2005), desde su arranque, al alcanzar su culmen y hasta sus implicaciones posteriores —incluyendo, desde luego, el momento actual— es posible considerar el CVII bajo el "carácter de acontecimiento en el complejo contexto de la historia del catolicismo moderno" (Schickendantz, 2005, p. 12). Así, el evento es un parteaguas de vital relevancia en el devenir reciente de la Iglesia católica que marcó un verdadero antes y después.

Desde su origen, el CVII fue distinto a las anteriores reuniones episcopales realizadas en la historia de la Iglesia, ya que no fue convocado ante problemáticas doctrinales o disciplinares, por necesidades de organización urgente o frente a un proyecto ya moldeado. De forma general, llamaba al *aggiornamento* (renovación, reforma) de corte pastoral, con el objetivo de guiar y motivar a toda la feligresía (Alberigo, 2005). Al respecto, Schickendantz (2005) asegura que "nunca una asamblea de estas características había pretendido situarse, reflexionando sobre la Iglesia como un todo complejo, frente a la sociedad y la cultura de su tiempo, en orden de anunciar de una manera actualizada su mensaje" (Schickendantz, 2005, p. 13). Esta perspectiva global da pautas importantes para sus múltiples interpretaciones.

[3] De acuerdo con el *Diccionario de Teología Dogmática*, un concilio es una reunión de obispos convocada por el papa para definir cuestiones relativas a la fe, la moral y la disciplina. Los concilios ecuménicos (también llamados "generales") son aquellos que tienen representación de los obispos de todo el mundo y, por tanto, aplicación global (Parente, Piolanti y Garofalo, 1955, p. 78).

Los acuerdos y decisiones tomados en el CVII generaron cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Pese a las reformas litúrgicas, doctrinales, estructurales y pastorales planteadas en los documentos conciliares y posconciliares, la palabra "Tradición" no desaparece en el marco del concilio, por el contrario, se retoma como garante de que la Iglesia —antes y después de él— era la misma, aunque claramente su fisonomía se había visto transformada.

Prueba de lo anterior es que una de las constituciones promulgadas por el CVII, a través de la firma de Pablo VI, abordaba el tema de la revelación divina y, en ese sentido, problematizó de nuevo el tema de la Tradición. La constitución *Dei Verbum* reafirma que las fuentes de revelación son las Escrituras y la Tradición, las cuales tienen un mismo origen y se compenetran. A la par, puntualiza que le compete al Magisterio de la Iglesia la interpretación de ambas. Para ilustrar lo dicho, destacamos el numeral 8 de la Constitución, en el que se expone lo siguiente:

> Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, *progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas*, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios (Pablo VI, 1965).[4]

El párrafo es medular para las elucidaciones posteriores acerca de lo que se entiende por Tradición, ya que acepta que ésta puede "progresar" sin perder su referente original; siendo esto así, la continuidad no impide la transformación. La afirmación posibilita pensar en ambas esferas como parte de un todo.

[4] Itálicas empleadas por los autores del artículo para fines ilustrativos.

Aunque el documento no lo hace explícito, ésta fue la vía a partir de la cual las decisiones que se estaban tomando dentro del CVII —y que se seguirían resolviendo en los siguientes años— quedaron respaldadas a través de la propia constitución dogmática.

Este documento, además, quedó patente en la exposición de la Tradición que desarrolla el *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado en 1997. El *Catecismo* desglosa, en el numeral 83, que es posible distinguir tradiciones —con minúscula— teológicas, disciplinares, litúrgicas y devocionales, que surgen en momentos y sitios particulares como adaptaciones de la Tradición, y formas de recibir las enseñanzas apostólicas. "Sólo a la luz de la gran Tradición aquéllas pueden ser mantenidas, modificadas o también abandonadas bajo la guía del Magisterio de la Iglesia" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1997).

La implementación del Concilio Vaticano II en la Arquidiócesis de Chihuahua

Es posible abordar de forma esquemática la transformación de la Iglesia particular de Chihuahua a través de cada una de las tres figuras que representan un periodo particular de la historia del catolicismo en el contexto local: Don Antonio Guízar y Valencia, obispo que ejerció su episcopado íntegramente en la época preconciliar; Don Luis Mena Arroyo, quien fungió como obispo coadjutor de 1961 a 1969, durante el CVII, y Don Adalberto Almeida y Merino, quien reinó en Chihuahua de 1969 a 1991, propiamente ya en la Iglesia posconciliar.

Don Antonio Guízar y Valencia tomó posesión de la Diócesis de Chihuahua en 1921, convirtiéndose así en su tercer obispo, y al ser ésta elevada al rango de Arquidiócesis Metropolitana en 1958, se volvió su primer arzobispo. Por su parte, Luis Mena Arroyo era un sacerdote michoacano que el 16 de agosto de 1961 fue nombrado obispo coadjutor de Chihuahua debido a que monseñor Antonio Guízar y Valencia ya se encontraba en avanzada edad y solicitó un colabo-

rador para gobernar la Diócesis (Vázquez, 2003, p. 192). Dizán Vázquez precisa que, aunque la medida común actual es la renuncia voluntaria de los obispos al cumplir los 75 años, en ese momento esa opción no existía, por lo que podían solicitar la ayuda de otro obispo sin dejar de ser los titulares.

Éste es uno de los rasgos más significativos que exponen el contraste en la forma en la que se desenvolvía la Iglesia antes y después del CVII. Las aplicaciones del concilio fueron implementadas tanto a lo largo del transcurso del evento como en los años inmediatos a su conclusión por monseñor Mena Arroyo, sobre todo en lo concerniente al cambio de ritual, ya que el primer *Misal Romano* con el *Novus Ordo Missae* (*Nuevo Orden de la Misa* o *Nuevo Ordinario de la Misa*) se establece el 3 de abril de 1969 y meses después llega monseñor Almeida como nuevo obispo.

Es necesario comenzar el análisis haciendo referencia a la primera y más evidente de las transformaciones: el cambio en la liturgia. El primer documento emitido por el CVII fue la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* o *Sacrosanctum Concilium*, donde se expresan las modificaciones del rito romano y las razones que justificaron dicha transformación, cuando la misa tridentina dejó de ser el rito ordinario romano. Después de más de cuatrocientos años, el CVII trajo consigo un nuevo rito y la aparente desaparición del antiguo. El *Sacrosanctum Concilium*, promulgado el 4 de diciembre de 1963, expuso que el ritual debía llevar a una "participación plena, consciente y activa", por lo que se implementó una reforma en este tenor (CVII, 1991 [1963], pp. 105-108).

Pero ¿cómo justificar tales transformaciones? En el tercer apartado de la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* se encuentran las normas generales de la reforma, bajo las cuales se reconoce que existen elementos y factores que son inmutables por ser de procedencia divina, y que los cambios se aplicarían en las cuestiones que con el tiempo pudieran variar; es decir, pese a admitir una transformación, se señala que se conservarán los elementos medulares de la Tradición. Posteriormente, al publicarse la *Instrucción General del Misal Romano*, el argumento de continuidad volvió a hacerse ostensivo:

> Tanto las normas actuales, que han sido promulgadas con base en la autoridad del Concilio Ecuménico Vaticano II, como el nuevo Misal que la Iglesia de rito Romano en adelante empleará para la celebración de la Misa, constituyen un argumento más acerca de la solicitud de la Iglesia, de su fe y de su amor inalterable para con el sublime misterio eucarístico, y testifican su tradición continua e ininterrumpida, aunque se hagan algunas innovaciones (Pablo VI, 1969).

Hay que precisar que, si bien en 1969 se concreta el rito romano que hoy es el ordinario, desde la publicación del *Sacrosanctum Concilium*, en 1963, se fueron introduciendo modificaciones importantes. En este texto la prefiguración de los cambios en el ritual romano está implícita, pero la metodología de cómo se iban a implementar aún no era clara. En realidad, las decisiones tomadas no se visualizaban en el *Sacrosanctum Concilium*, sino en las instrucciones posteriores acerca de la "correcta" forma en que se debían aplicar, mismas que monseñor Luis Mena Arroyo puso en marcha rápidamente.

En Chihuahua se pretendía estar en consonancia con el CVII. Al inicio o el término de las sesiones del evento, el obispo recomendaba a la feligresía hacer oración y penitencia, e incluso solicitaba que se ofreciera algún acto de mortificación, como el ayuno y la abstinencia,[5] y se realizó una peregrinación del Santuario de Guadalupe a la Catedral por la cuarta sesión.[6] La conclusión del evento trajo consigo mayor movilización y se recomendó la intensificación de las oraciones, tanto de agradecimiento por el periodo conciliar como de petición para que éste se aplicara. También se ordenó que a las cuatro de la mañana del 8 de diciembre de 1965 se hiciera un repique de campanas y se convocara a misa; en ese momento, a pesar de los distintos husos horarios, se conectaron todas las

[5] Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Chihuahua (AHACH). "Circular Núm. 32. 13 de septiembre de 1964", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

[6] AHACH, "Circular Núm. 61. 7 de septiembre de 1965", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

diócesis del mundo con la misa de clausura en el Vaticano.[7] Cabe decir que esa misa que unificó a los católicos de todo el mundo evidentemente se realizó en el rito tradicional, que el CVII desplazaría meses después.

Monseñor Luis Mena Arroyo decidió introducir los cambios en la liturgia rápidamente en Chihuahua, lo cual exhibe su postura positiva ante los mismos. Sin embargo, es posible que los haya aplicado de forma conservadora, como se justificará en los siguientes párrafos.

Pareciera que el obispo coadjutor tomó decisiones anticipadas a la promulgación del *Sacrosanctum Concilium* el 4 de diciembre de 1963. A través de una circular,[8] firmada cinco días antes, hizo varias observaciones acerca del *Misal Romano* vigente; en particular, recordaba que obligatoriamente los sacerdotes debían usar el *Ritual Bilingüe* y que todo aquello que tuviese traducción debía decirse en español y no en latín. En febrero de 1964 se expresó que, por orden de Pablo VI, ciertas disposiciones del *Sacrosanctum Concilium* ya debían aplicarse,[9] siguiendo el *Motu proprio Sacram Liturgiam* de Pablo VI. Quizás la decisión más relevante y que dictó con mayor énfasis monseñor Mena fue que a partir de ese momento la homilía se volvería obligatoria en las misas dominicales y de precepto.

Las circulares dictadas por monseñor Luis Mena reflejan los cambios paulatinos que fueron introduciéndose en obediencia a lo ordenado por la Sagrada Congregación de Ritos. Entre éstos se observaron, por ejemplo, la simplificación de la fórmula para comulgar a *Corpus Christi* y la posibilidad de que el comulgante tuviera respuesta (“Amén”). Es interesante que a pesar de la promoción de la lengua vernácula y del cambio de la fórmula, ésta seguía diciéndose en latín.[10] No fue sino hasta el 7 de marzo de 1965 cuando se observó una

---

7 AHACH, “Circular Núm. 65. 25 de noviembre de 1965”, en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

8 AHACH, “Circular Núm. 16. 29 de noviembre de 1963”, en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

9 AHACH, “Circular Núm. 21. 15 de febrero de 1964”, en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

10 AHACH, “Circular Núm. 25. 17 de mayo de 1964”, en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración,

reforma litúrgica contundente y entró en vigor la instrucción *Inter Oecumenici*, con las reformas que prefiguraban el nuevo rito ordinario romano, tales como el paso del latín a la lengua vernácula de cada país y el cambio de la posición del sacerdote "de cara al pueblo". El propio Pablo VI no celebró ese día la misa en latín sino en italiano (Jiménez, 2015).

Previamente, en Chihuahua se dispuso desde el 3 de febrero de 1965 que se preparara a los fieles después de misa para enseñarles los nuevos cambios que el *Nuevo Ordinario de la Misa* representaba. Además, se indicó que a partir de esa fecha los textos bíblicos se tenían que leer en español.[11] En febrero de 1965, los cambios se aceleraron; la simplificación en el rito que pedía el *Sacrosanctum Concilium* comenzó a visualizarse y se suprimieron distintas partes del ritual. Después de ese mes no volvieron a escucharse la lectura del Último Evangelio que se proclamaba al finalizar la misa[12] ni las oraciones que le seguían. Sin embargo, ciertas oraciones secretas, que el sacerdote decía para sí, comenzaron a hacerse públicas por primera vez.[13]

Monseñor Luis Mena también dejó claro el principio de no introducir novedades que no fueran aprobadas o tuvieran función. En ese sentido, apuntaba a la conservación de elementos como el latín y el canto gregoriano, y expresó que se permitía el uso de la lengua vulgar porque podía ser útil. Es curioso que la palabra "puede" se encuentra subrayada en el texto original y, en cambio, se enfatiza en que el latín sigue siendo la lengua litúrgica y que debe buscarse su utilización entre las asociaciones religiosas de laicos. Monseñor Mena agrega que "En no pocas parroquias los fieles saben ya contestar el ordinario de la Misa en latín; este uso debe conservarse en lo posible",[14] nota que pone en jaque el

Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

[11] AHACH, "Circular Núm. 44. 3 de febrero de 1965", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

[12] En la misa tridentina, después de la bendición final, el sacerdote leía en latín desde el Altar los versículos del 1 al 14 del primer capítulo de San Juan.

[13] AHACH, "Circular Núm. 46. 13 de febrero de 1965", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

[14] AHACH, "Circular Núm. 47. 23 de febrero de 1965", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

estigma reproducido comúnmente de que ningún sector de laicos comprendía el latín ni tenía participación durante la misa tridentina.

En la circular del 23 de febrero de 1965, ante el próximo cambio de posición del sacerdote, que pasó de "dar la espalda" a estar "de cara al pueblo", se ve la necesidad de modificar la disposición del espacio y, por lo tanto, de hacer alteraciones arquitectónicas a los recintos, recomendándose la construcción del altar separado del retablo; sin embargo, se precisa que para hacer algún cambio a la arquitectura ya existente debía pedirse permiso a la Comisión Diocesana de Arte y Liturgia. Estos cambios se dieron con ambigüedad, ya que el mismo obispo expresó:

> no se haga nada definitivo en materia de adaptación de altares de cara al pueblo. Hay problemas que resolver y siguen llegando indicaciones de autoridades competentes. Me consta que en la mayoría de los casos se han colocado altares provisionales o se han hecho cambios de poca importancia.[15]

El problema mayor era que las modificaciones en la disposición del espacio sí cumplían su objetivo de que el sacerdote estuviera de cara al pueblo, pero se le daba la espalda al Sagrario,[16] situación que se resolvió pidiendo que éste se situara un poco más arriba de la cabeza del sacerdote. En esta misma circular se recuerda que en Chihuahua la costumbre de recibir la comunión de rodillas estaba muy arraigada y, por lo tanto, debía conservarse.

Durante la revisión del Archivo Histórico del Arzobispado no se encontró ningún documento que expusiera la posibilidad de recibir la comunión de pie. Se asume la hipótesis de que esta modificación se llevó a cabo durante el episcopado de monseñor Almeida, ya que a través de las circulares de Mena Arroyo se observa que él abogaba por la conservación de ciertos aspectos preconciliares. Se entiende también que este obispo coadjutor —al menos en sus documentos públicos— no dio cabida a las nuevas figuras que estaba postulando la

[15] AHACH, "Circular Núm. 51. 5 de mayo de 1965", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

[16] Lugar destinado para guardar las hostias consagradas.

reforma litúrgica ni a la posibilidad de que, en los contextos donde no hubiera sacerdotes, se delegara la atención de esas comunidades a diáconos o laicos. Asimismo, no se encuentra expuesto que estos últimos puedan comenzar a ser los proclamadores de las lecturas dentro de la misa. Estas cuestiones ya estaban contempladas en la instrucción *Inter Oecumenici* y podían aplicarse desde marzo de 1965.

Contrario al pensamiento general de que el CVII representó una metamorfosis instantánea, el desplazamiento de algunos elementos visibles del ritual, como el uso del latín y el canto gregoriano, además de algunos otros como el empleo del velo en las mujeres, no desaparecieron de inmediato. De este modo, las modificaciones fueron paulatinas, pero también continuas.

A finales de mayo de 1967, en seguimiento de la instrucción *Tras ahhinc annus*, se observa nuevamente que se simplificó el número de veces en las que el sacerdote realizaba genuflexiones, bendiciones y besos al altar. También se da cuenta de que los sacerdotes tenían permitido decir en español la fórmula para dar la comunión y se indica la posibilidad de dejar el manípulo (ornamento sagrado que portaban los sacerdotes en el antebrazo izquierdo), así como el gesto de unir el pulgar y el índice después de la consagración.[17] La aplicación de esta instrucción fue apresurada, ya que en el documento se postula que debía realizarse el 29 de junio de 1967 (Sagrada Congregación de Ritos, 1967).

Ya se expresó que existió un *Misal Romano* de transición en 1965, pero la fecha oficial de difusión del *Novus Ordo Misae* es en 1969, con una versión total de los cambios en el ritual; es significativo que este libro ya podía adquirirse en Chihuahua desde enero de 1968.[18] En ese mismo telón de fondo se registran circunstancias particulares más allá de lo dictado en Roma, tales como el recordatorio a los sacerdotes, a los religiosos y a todos los feligreses acerca de ciertas normas de la Iglesia que “han sido olvidadas” y que reflejan que el templo fue

[17] AHACH, “Circular Núm. 88. 30 de mayo de 1967”, en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

[18] AHACH, “Circular Núm. 101. 5 de enero de 1968”, en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

la casa de Dios. Por esto, monseñor Mena Arroyo mandó una circular el 25 de julio de 1964, donde expuso que las mujeres y los hombres debían estar separados dentro del recinto sagrado, agregando que las féminas debían mantener la cabeza cubierta y no portar alguna "moda deshonesta", lo que se traduce en no usar vestidos sin mangas, transparentes o ajustados, así como escotes, faldas cortas o prendas masculinas como el pantalón.[19] Este documento se leyó públicamente y además se enviaron carteles con su contenido para ser puestos en los templos.

Otro campo de acción en el que monseñor Mena tuvo incidencia fue el Seminario, la casa formadora de los futuros sacerdotes, lo cual estaba en sintonía con las directrices de la época conciliar. A través de sus circulares, el obispo coadjutor de Chihuahua incentivó el fomento a las vocaciones y el apoyo económico al Seminario. El 1 de abril de 1964, monseñor anunció a través de una circular que el papa Pablo VI había instituido el Día Mundial de Oración por las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas, e invitó a todos a sumarse a esta causa (Martínez, 1986, pp. 150-151). Además, se enfocó en atender las vocaciones tardías y en crear un reglamento.

Félix Martínez destaca que el interés por las vocaciones sacerdotales tanto del obispo de Chihuahua como del de Roma causó que la generación de 1965 a 1966 fuera vasta; además, ese mismo año el CVII promulgó el Decreto sobre la Formación Sacerdotal, que fue recibido con "alegría" por los diocesanos (Martínez, 1986, p. 153). Pero este autor no niega la tensión que el propio concilio generó posteriormente, pues reconoce que el rector del Seminario, el presbítero José Dolores Uranga, se vio inmiscuido en el reto de reorganizar la institución a partir de los lineamientos del CVII. Los desconciertos y reajustes se expresaron en la disminución de la entrada de nuevos alumnos y en la salida de los que ya estaban dentro (Martínez, 1986, p. 154). Todo esto motivó a monseñor Mena a emitir una exhortación el 7 de marzo de 1968, donde declaraba la necesidad de que la familia y la escuela se convirtieran en espacios de apoyo a las vocaciones,

[19] AHACH, "Circular Núm. 30. 25 de julio de 1964", en Circulares (1963-1969), Sección Gobierno y Administración, Ramo Diócesis, Serie Curia de Gobierno, caja 23.

invitaba a que se hiciera oración y penitencia por esa causa, y advertía del peligro que representaba la secularización.

Finalmente, monseñor Mena fue removido de su cargo por problemas de índole personal con los sacerdotes de la ciudad, tomando posesión monseñor Adalberto Almeida y Merino como arzobispo de Chihuahua el 8 de septiembre de 1969, luego de ser obispo en la Diócesis de Zacatecas durante siete años. Algunos aseguran que dicha promoción se debió a la estrecha relación que monseñor Almeida tenía con el papa Pablo VI (Vázquez, 2003, pp. 191-192).

Si bien las modificaciones en el rito le correspondieron en Chihuahua al gobierno de monseñor Mena Arroyo, las demás decisiones conciliares fueron aplicadas por monseñor Almeida y Merino. En este sentido, su obra episcopal fue fructífera y altamente vigorosa. En términos generales, ésta podría sintetizarse a partir de dos etapas distintas: la década de 1970, que correspondió a un momento formativo y tomó como base los propios documentos del CVII, desarrollando acciones tales como la planeación, la evaluación y el inicio de las acciones de renovación conciliar entre los diversos sectores de la Arquidiócesis —principalmente laicos, religiosas y sacerdotes—, y la década de 1980, que fue más bien una etapa de consolidación en la que se hizo énfasis en las tareas de evangelización y pastoral social (Vázquez, 2003, pp. 194-260).

Durante las dos etapas de su gobierno episcopal, monseñor Adalberto Almeida se caracterizó por emprender una cruzada intensa de índole pastoral sin precedentes en el contexto de la Iglesia local. Entre otras cosas, se dedicó a la creación de Comunidades Eclesiales de Base, a la instauración del diaconado permanente, a la acogida del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y a la erección de nuevas parroquias, con veinte en total, la cifra más alta en toda la historia de la Arquidiócesis chihuahuense (ver tabla 1). Todo ello se hizo en aras de alcanzar una verdadera renovación en la Iglesia, estando en plena comunión con los principios del CVII (Vázquez, 2003, pp. 405-417).

Tabla 1

Tipo de acción pastoral	Cifra	Acciones destacadas por cada rubro
Acogida y creación de congregaciones religiosas y personas consagradas	11	• Oblatas Eucarísticas de la Soledad de María (1970) • Laicos Consagrados al Servicio de la Iglesia de Chihuahua (1977) • Agustinos Recoletos (1986) • Hermanas Diocesanas de Nuestra Señora de los Ángeles (1989)
Creación de instituciones y obras pastorales	29	• Casa del sacerdote (1970) • Seminario Regional del Norte (1970) • Cáritas Diocesana (1975) • Centro Diocesano de Comunicación (1976) • Archivo Histórico Diocesano (1981) • Cosydhhac (1988) • Casa del peregrino (S/F)
Creación de organismos, estructuras y cargos pastorales	38	• Comisiones de Pastoral Urbana, Vocacional, Social y Familiar (1972, 1973, 1976, 1982) • Comisión Diocesana de Liturgia (1972) • Comisión Diocesana de Ecumenismo (1980) • Ministerios laicales (1980)
Creación de organismos, movimientos y diseños de evangelización	27	• Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo (1972) • Comunidades Eclesiales de Base (1972) • Catequesis Familiar (1972) • Celebradores de la palabra (1975) • Talleres de Oración y Vida (1988)
Fundación de parroquias	20	
Ordenaciones sacerdotales	59	

Actividades de carácter pastoral realizadas durante el pontificado de monseñor Adalberto Almeida y Merino en la Arquidiócesis de Chihuahua[20]

[20] Fuente: elaboración propia a partir del *Balance general de la administración de monseñor Almeida*, presentado

En consonancia con lo anterior, y bajo la firme convicción de que era ineludible dar paso a la nueva eclesiología planteada por el CVII, monseñor Adalberto Almeida se dio a la tarea de difundir, a distintos niveles y a través de un lenguaje sencillo y asequible, la doctrina del CVII y sus objetivos. Su propósito era transmitir el mensaje pastoral del concilio, pero desde la propia óptica que éste planteaba, es decir, a partir de mecanismos cada vez más cercanos al pueblo de Dios y a las masas en general, como una renovada labor de evangelización. En este sentido, pueden distinguirse al menos tres formas de comunicación distintas empleadas a menudo por el arzobispo: 1) los documentos de carácter episcopal (circulares, cartas pastorales, entre otros), 2) la prensa escrita y otros medios de divulgación pública, y 3) la correspondencia de índole personal.

En lo que respecta a la formulación de documentos de carácter episcopal, durante el gobierno de monseñor Adalberto Almeida y Merino se produjeron tres cartas pastorales. La primera fue publicada el 30 de marzo de 1975 bajo el título "Evangelización, contenido, características y metas" y en ella se hizo de una vez por todas oficial cuál sería la dirección pastoral que la Arquidiócesis seguiría en lo consecutivo. Sin duda, su carácter fue plenamente conciliar y su tono conducía al espíritu de entusiasmo con el que debía adoptarse la renovación evangélica, litúrgica y catequética planteada por el CVII (Vázquez, 2003).

Por su parte, la segunda carta pastoral, "Formación de evangelizadores", publicada en 1978, daba continuidad a la primera y significaba la respuesta a la necesidad apremiante de constituir organismos laicos en la Arquidiócesis, los cuales debían involucrarse en las tareas de evangelización planteadas. Sin embargo, las reacciones no se hicieron esperar. En este sentido, cabe destacar que la recta final de la década de 1970 se caracterizó por ser una fase de recesión frente a los vigorosos impulsos que encabezó monseñor Almeida al comienzo de su mandato; esto se debió a las tensiones que existían entre el arzobispo y algunos sectores del clero local. Así, "se comienza a dar una fuerte tensión, [...]

en el texto de Vázquez, D. (2003). *Don Adalberto. El arzobispo de la renovación conciliar*. México: Doble Hélice Ediciones, pp. 405-417.

una resistencia entre algunos que no acababan de aceptar la línea pastoral impulsada por don Adalberto" (Vázquez, 2003, p. 214).

Ya en 1985, monseñor Adalberto Almeida publicó su tercera carta pastoral, la cual llevaba por título "El proceso evangelizador y su organización". Allí se condensaban, unificaban y analizaban todas las experiencias pastorales previas y, finalmente, se presentaba una reflexión acerca de los resultados obtenidos a partir de ellas. Asimismo, la carta planteaba una revisión profunda de la labor evangélica a la luz de la propia celebración del CVII, además de los eventos que devinieron de él, como los Sínodos de Medellín y Puebla (Vázquez, 2003).

Con respecto al segundo mecanismo de comunicación empleado por monseñor Adalberto Almeida y Merino, es importante señalar algunos aspectos clave. A seis años de haber iniciado su pontificado en Chihuahua, monseñor Almeida decidió crear el Centro Diocesano de Comunicación, a comienzos de 1976. Su propósito era convertir la instancia en el canal oficial de transmisión de información de la Arquidiócesis, a partir del cual la grey chihuahuense podría conocer —de primera mano— los comunicados generados por sus autoridades eclesiásticas.

En abril de ese mismo año surge *Notidiócesis* como periódico oficial de la Arquidiócesis, aunque para 1971 el nombre había sido empleado para designar el Boletín de la Curia. Su primer número fue publicado el domingo 4 de abril de 1976 y distribuido en distintas parroquias de la ciudad de Chihuahua. En ese primer volumen, el propio monseñor Almeida y Merino define *Notidiócesis* de la siguiente forma:

> Notidiócesis es información, reflexión, intercambio de experiencias, análisis de realidad, crítica constructiva, examen de conciencia, estímulo... una mirada retrospectiva a nuestra Pastoral Diocesana con ánimo de que se convierta en una realidad cada vez más plena y viendo al futuro, cabe perfectamente aquí. La idea no es hacer historia, sino comentar una vivencia, recordando y repensando los aspectos que más nos interesan: ¿cuáles fue-

> ron nuestras inquietudes iniciales? ¿Qué tiene que ver todo esto con el Vaticano II? [...] ¿Hacia dónde vamos? Estas y una porción más de preguntas y comentarios queremos compartir con ustedes a través de Notidiócesis.[21]

Al menos en sus primeras veinte emisiones, monseñor Adalberto Almeida se dio a la tarea de incluir al interior de *Notidiócesis* una sección editorial que tituló "Trayectoria Pastoral", escrita de principio a fin de su puño y letra. Su propósito era dar a conocer a la población en general lo que se estaba haciendo en materia de evangelización y catequesis, de qué manera y bajo qué criterios. De tales emisiones, tres en particular saltan a la vista por su contenido, el cual hace alusión directa a los presupuestos del CVII y a su implementación en el contexto local.

El primero de ellos fue publicado sin título el domingo 13 de abril de 1976.[22] En él, monseñor Almeida exponía con términos sencillos y didácticos qué era el CVII, en qué residía su relevancia al interior de la Iglesia Católica, cómo se llevó a cabo, cuáles eran sus principales características, qué objetivos perseguía y en qué radicaba su vigencia. Monseñor comenzaba explicando a su audiencia de lectores que el CVII había sido una reunión de todos los obispos en torno al papa. Asimismo, afirmaba que en él se habían dado cita teólogos, expertos en misiones, Derecho Canónico y Liturgia, además de un pequeño conjunto de "Hermanos separados", quienes fungieron como "observadores" durante el evento.

Enseguida, define el término *aggiornamento*, afirmando que consistía en un esfuerzo por actualizar la doctrina cristina para que fuera más asequible para el hombre contemporáneo. Sobre sus obras, asegura que el CVII posibilitó una revisión profunda del quehacer mismo de la Iglesia. Entre otras cosas, dice: "se ha replanteado la vida y ministerio de los Presbíteros; la renovación adecuada de la vida religiosa; la presencia y la participación de los Laicos en la Iglesia;

---

[21] Archivo Hemerográfico de Notidiócesis (AHN), "Trayectoria Pastoral", en *Notidiócesis*, año 1, número 1, domingo 4 de abril de 1976.

[22] AHN, "Trayectoria Pastoral", en *Notidiócesis*, año 1, número 2, domingo 11 de abril de 1976.

se ha destacado la importancia fundamental de la Palabra de Dios en toda la vida de los cristianos".[23]

Sobre su trascendencia histórica y doctrinal, monseñor explica que sólo a partir de él y de sus postulados, así como de su puesta en práctica, es que se puede alcanzar la iluminación divina. Al respecto, indica que:

> La obra del concilio no se reduce al conjunto de documentos importantes que produjo, sino que DEBE VIVIRSE;[24] es un acontecimiento de fe, es la misma Iglesia que, bajo la guía y noción del Espíritu Santo, y legítimamente reunida en pleno, marca solemnemente y con gran lucidez el camino que debe seguir en los años post-conciliares. Ningún buen católico que se precie de tal, puede permanecer al margen de esta responsabilidad.[25]

Con tales afirmaciones, de nuevo se pone de manifiesto la idea de la permanencia de la Tradición a través de la renovación. Es decir, en dicho desplegado público, monseñor Adalberto Almeida expresaba que el CVII no era más que una fuente de revelación divina que se encontraba inspirada en el Espíritu Santo como una forma de dar continuidad al Magisterio de la Iglesia Católica. Finaliza el texto categóricamente asegurando que: "el gran reto es renovarnos como Iglesia a la luz de las sabias enseñanzas del Vaticano II".[26]

El segundo texto editorial guarda una clara correspondencia con el que acabamos de analizar. Intitulado "¿Qué es lo que no cambia en la Iglesia?", fue publicado el domingo 25 de abril de 1976 y en él se habla de la institución de la Iglesia fundada por Cristo y de la continuidad de su obra a partir de la figura apostólica de Pedro y de sus sucesores. Asimismo, monseñor Almeida asegura que Cristo le otorgó las atribuciones de enseñar, santificar y gobernar con "legítima autoridad", un poder que encuentra su base en la revelación divina. Por

[23] AHN, "Trayectoria Pastoral", en *Notidiócesis*, año 1, número 2, domingo 11 de abril de 1976, p. 1.

[24] Así aparecen las mayúsculas en el texto original.

[25] AHN, "Trayectoria Pastoral", en *Notidiócesis*, año 1, número 2, domingo 11 de abril de 1976, p. 3.

[26] AHN, "Trayectoria Pastoral", en *Notidiócesis*, año 1, número 2, domingo 11 de abril de 1976, p. 3.

tal motivo, la Iglesia misma, asistida por el Espíritu Santo, tiene la capacidad de señalar con certeza las cosas que pueden y deben cambiar, así como aquellas que deben permanecer inmutables. No está, pues, al árbitro de ningún hombre el cambiar elementos esenciales de la Iglesia de Cristo, sino que deben aceptarla como es.[27]

De nuevo, se hace hincapié en la permanencia del Magisterio de la Iglesia Católica, basándose en la Tradición, pero ahora se puntualiza además otro factor clave: la obediencia ante la autoridad eclesial, conferida divinamente. Tal y como había expuesto la constitución dogmática *Dei Verbum*, únicamente al Magisterio de la Iglesia le compete la tarea de discernir cuál es la "Gran Tradición" y cuáles son las "tradiciones", que pueden modificarse aunque se hayan originado en un momento histórico particular (Pablo VI, 1965).

Finalmente, en el tercer texto, publicado el domingo 2 de mayo de 1976 e intitulado "¿Qué es lo que sí cambia y debe cambiar en la Iglesia?", se explica por qué son pertinentes los cambios litúrgicos formulados por el CVII y cuál es su fundamento eclesiológico. Sobre esto, monseñor Almeida hace énfasis en lo que llama la "Teología de la Revelación", la cual tiene su fundamento en la expresión renovada de la Iglesia católica contemporánea. En este sentido, plantea que:

> La Liturgia, medio principal de santificación, tiene elementos esenciales establecidos por Cristo que no pueden cambiar. Pero hay muchísimos que no sólo pueden, sino deben cambiar según las necesidades y circunstancias. [...] La Lengua antes era el Latín y hoy son las lenguas propias de cada pueblo; se han cambiado o se han suprimido Ornamentos que resultan inadecuados; se han simplificado los Ritos, buscando mayor claridad en su expresión y propiciando la participación del pueblo. La Iglesia tiene el poder y el deber de cambiar estas y muchas otras cosas, cuando es necesario y conducente.[28]

[27] AHN, "Trayectoria Pastoral. ¿Qué es lo que no cambia en la Iglesia?", en *Notidiócesis*, año 1, número 4, domingo 25 de abril de 1976, p. 1.

[28] AHN, "Trayectoria Pastoral ¿Qué es lo que sí cambia y debe cambiar en la Iglesia?", en *Notidiócesis,* año 1, número

Este último texto es una muestra clara de los avances que, en materia litúrgica, había alcanzado hasta el momento la implementación de las rúbricas establecidas por el CVII en el contexto de la Iglesia local. A pesar de que la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia* sigue reconociendo, por ejemplo, que el latín es el lenguaje universal de la Iglesia (CVII, 1991 [1963]), don Adalberto habla ya en su publicación sobre los cambios establecidos en la lengua, en la simplificación de las formas y en el rito, por sí mismo, dentro del sacramento eucarístico (la misa), así como sobre su fundamento teológico: el conciliar. En este sentido, se pone de relieve que la gran tarea episcopal de monseñor Adalberto Almeida no fue instaurar aquellas primeras adaptaciones planteadas por el CVII, sino catequizar y adoctrinar a la feligresía con respecto a la eclesiología que proponía como tal.

Aunque, como ya se dijo, gran parte de la obra pontifical de monseñor Adalberto Almeida giró en torno a establecer un canal de comunicación más cercano con toda la grey de la Arquidiócesis, lo cierto es que jamás descuidó su relación con los sacerdotes, religiosos y seminaristas que lo rodeaban. En este sentido, procuraba infundir en ellos un espíritu de entusiasmo, con el cual —consideraba— debía asumirse esa nueva oleada de renovación en la Iglesia. Prueba de ello es la correspondencia que a lo largo de su gobierno mantuvo con diversos presbíteros, casi todos muy cercanos a él. En dicho intercambio epistolar, monseñor Almeida y Merino no perdía la ocasión para hablar de las bondades del CVII y de sus atributos al interior de la Iglesia. Asimismo, hacía notar los avances que estaba alcanzando la Arquidiócesis en materia de su implementación. Para ilustrar lo anterior, pondremos un ejemplo.

Tres años después de su arribo a Chihuahua, en una carta de índole personal, monseñor Adalberto Almeida daba cuenta de los avances producidos a la luz de la puesta en marcha de los contenidos del CVII. Particularmente, reconocía los logros alcanzados entre los miembros de la Curia, en la Comisión Regional de Pastoral, el Consejo Presbiteral, el Consejo de Pastoral y el Seminario Regional.

5, domingo 2 de mayo de 1976, p. 1.

Afirmaba que en este último sitio era fundamental que se adoptaran los objetivos diocesanos que se habían planteado en total consonancia con el CVII, pues era vital que la formación sacerdotal estuviera en esa misma sintonía desde las etapas más tempranas.

El escrito cerraba con un evidente aire de optimismo —característico de monseñor Almeida y Merino, de acuerdo con quienes lo conocieron de cerca—, donde don Adalberto aseguraba que "[...] nosotros en esta Arquidiócesis, con el favor de Dios, *estamos en plena marcha del sistema participativo, y con el objetivo que tú conoces, que encierra la doctrina del Vaticano II y de otros documentos posteriores*[29] y que nos va dando muy buenos resultados, pienso que *realmente hemos encontrado el camino*".[30]

Sin embargo, su vasta obra pastoral y el carácter afable que caracterizaban a monseñor Almeida y Merino no fueron suficientes para que lograra la aceptación plena de los distintos sectores —tanto seglares como religiosos— que conformaban la Arquidiócesis chihuahuense durante su mandato. En realidad, se pusieron en evidencia las tensiones aún vigentes entre la vertiente promotora del cambio —encabezada por el propio monseñor Almeida— y aquella más conservadora presente dentro de la Iglesia local, la cual se componía de un pequeño grupo de sacerdotes que desde un principio no estuvo dispuesto a acatar las reformas conciliares instauradas por monseñor Almeida y Merino. En términos generales, dicho sector se dio a la tarea de desprestigiar al arzobispo frente a la Santa Sede, tachándolo de filomarxista, de apoyar los excesos litúrgicos y de estar en contra del Magisterio de la Iglesia (Vázquez, 2003). A pesar de ello, el segundo arzobispo de Chihuahua terminó su episcopado justamente hasta que cumplió 75 años y presentó su renuncia. Es interesante agregar que durante el 2017 se abrió en Chihuahua el proceso de canonización de monseñor Almeida, lo cual ha activado el debate acerca de lo que su figura representa en los distintos sectores de la Iglesia local de Chihuahua.

---

[29] Itálicas empleadas por los autores del artículo para fines ilustrativos.

[30] AHACH, "Carta al Sr. Pbro. Carlos Tarango. 29 de marzo de 1973", en Sección Gobierno y Administración, Ramo La Iglesia Particular, La Diócesis, Serie Curia de Gobierno, Subserie Documentos Sr. Adalberto Almeida y Merino, caja 9.

A manera de conclusión

La defensa de la Tradición tiene como punto de contraste la modernización, y clara prueba de ello son los documentos eclesiásticos, sobre todo aquellos surgidos del Concilio de Trento. Sin embargo, en el caso particular de los textos emanados por el CVII, las reformas son justificadas a través de la utilización matizada del mismo término. Bajo ese señalamiento, a pesar de las transformaciones, se postula la persistencia de la continuidad de los elementos básicos e inmutables cuyo origen se le atribuye a la revelación divina.

En la Arquidiócesis de Chihuahua, el argumento de continuidad de la Tradición fue defendido íntegramente por sus pastores, ya que para ellos, las reformas del CVII no representaron cambios lo suficientemente heteróclitos para ser imposibles de asumir y, al contrario, se caracterizaron por la obediencia a lo dictado en Roma. No obstante, es oportuno señalar el contraste que existe entre los dos obispos que implementaron las reformas en Chihuahua.

En primer lugar, monseñor Mena Arroyo demostró mesura, en el sentido de que no llevó las reformas a su máximo nivel y, de forma inversa, frenó en distintos momentos las transformaciones que el Concilio y la sociedad estaban postulando, destacando, por ejemplo, sus peticiones para conservar el latín, el órgano, el canto gregoriano, la separación de hombres y mujeres y el uso del velo. De cualquier modo, lo anterior no significa que se haya opuesto al CVII. Por su parte, monseñor Almeida y Merino se caracterizó por acoger los postulados del CVII vigorosa y abiertamente, por lo que no dudó en dirigir Chihuahua hacia el camino de la transformación conciliar a partir de su activa obra pastoral. De esta forma, ha llegado a ser considerado como el principal impulsor de las reformas del CVII en el norte de México y uno de los más sobresalientes en todo el país.

Sin embargo, pese a los esfuerzos emprendidos por los obispos locales para conciliar y difundir la idea de la permanencia en la renovación, las tensiones entre las alas que defendían la Tradición o la Modernidad no desaparecieron del todo. Ante esto, vale la pena preguntarnos: ¿cómo es posible que facciones

tan disímiles entre sí puedan entrar en juego en un mismo contexto de lucha y discusión? Para tratar de responder dicha interrogante, retomamos lo que Berger (1999) afirma con respecto a la situación contradictoria engendrada por el propio pluralismo religioso en las sociedades contemporáneas.

Berger (1999) asegura que estamos frente a la emergencia de dos realidades distintas, pero interconectadas entre sí. Por un lado, el pluralismo religioso produjo —evidentemente— una "era del ecumenismo" que permite la puesta en marcha de múltiples ofertas y discursos religiosos, cada uno de ellos, por su naturaleza, con la posibilidad de acceder a un conjunto de mecanismos de legitimación, difusión y reconocimiento (Berger, 1999, pp. 190-192). Sin embargo, la era del ecumenismo no viene sola, pues se hace acompañar de lo que el autor denomina la "era del redescubrimiento de las herencias confesionales", que corresponde a movimientos de "tendencia compensatoria" al interior del mercado religioso (Berger, 1999, p. 212). Asimismo, un movimiento de esta índole es fruto de la necesidad de diferenciación marginal dentro de una situación general de estandarización.

Como ya lo vimos, con la celebración del CVII se reformuló la eclesiología de la Iglesia católica, lo que llevó a establecer el papel que el catolicismo adoptaría a partir de su advenimiento bajo los nuevos términos de las reformas establecidas. Frente a ello, surgió un conjunto de discursos y movimientos en oposición a la renovación pastoral, litúrgica y doctrinal, que decidieron mantenerse en un estado de no uniformidad, basados en la "legitimación" que les otorgaba la defensa de la llamada Tradición al interior de la Iglesia católica.

Luego de plantear esto, y como epílogo del presente trabajo, es oportuno señalar que este contexto de tensión ante la modernización en la Iglesia católica trajo consigo el surgimiento de agrupaciones que se opusieron a los cambios en distintos niveles de intensidad y han sido tildadas con el adjetivo de "integristas" por su oposición al cambio. Sus miembros se conocen generalmente como "católicos tradicionalistas", pues precisamente retoman los argumentos acerca de la Tradición como su emblema distintivo, siendo el de la misa tridentina el

más evidente. Cabe destacar que estas agrupaciones tuvieron buena recepción en la Arquidiócesis de Chihuahua, donde parecía que el CVII había sido aceptado íntegramente por sus sacerdotes y laicos (Fierro, 2010; Schiebeck, 2018).

Referencias

Archivos

AHACH: Archivo Histórico de la Arquidiósesis de Chihuahua.

AHN: Archivo Hemerográfico de *Notidiócesis*.

Bibliografía

ALBERIGO, G. (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca: Editorial Sígueme.

BARFIELD, T. (editor). (2000). *Diccionario de Antropología*. España: Siglo XXI Editores.

BERGER, P. (1999). *El dosel sagrado para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Catecismo de la Iglesia Católica. (15 de agosto de 1997). *Artículo 2. La transmisión de la revelación divina*. Recuperado el 26 de noviembre de 2018, de *La Santa Sede*: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/lettera-apost_sp.html

CANSINO, C. y Pineda S. (2012). *La modernidad exhausta. Posiciones sobre nuestro tiempo veinte años después de la caída del muro de Berlín*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Concilio Vaticano II. (1991 [1963]). Sacrosanctum Concilium. Constitución sobre la Sagrada Liturgia. En C.s. Concilium, *Documentos completos del Vaticano II* (pp. 101-133). Distrito Federal: Librería Parroquial de Clavería. Treceava edición.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. [1564]. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indáe.

Fierro, I. (2010). La Fraternidad Sacerdotal San Pío x, desde la disidencia y frente al pluralismo religioso de la ciudad de Chihuahua (tesis de licenciatura). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua.

Foster, G. (1964). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jiménez, M. (7 de marzo del 2015). *Hace 50 años Pablo VI celebró la primera Misa que no era en latín*. Recuperado el 12 de abril del 2016, de *Aciprensa*: https://www.aciprensa.com/noticias/hace-50-anos-se-celebro-la-primera-misa-en-italiano-habla-el-sacerdote-que-asistio-a-pablo-vi-62656/

Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Editorial Sígueme.

Martínez, F. (1986). *Historia del Seminario de Chihuahua*. Chihuahua: Camino.

Pablo vi. (18 de noviembre de 1965). *Constitución dogmática dei verbum sobre la divina revelación*. Recuperado el 25 de noviembre del 2018, de *La Santa Sede*: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

_____. (6 de abril de 1969). *Instrucción general del misal romano*. Recuperado el 25 de noviembre del 2018, de *La Santa Sede*: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_sp.html#_ftnref41

Parente, P., Piolanti, A. y Garofalo, S. (1955). *Diccionario de Teología Dogmática*. Traducción de F. Navarro. Barcelona: Editorial Litúrgica Española.

Pío x. (8 de septiembre de 1907). *Carta encíclica pascendi del sumo pontífice pío x sobre las doctrinas de los modernistas*. Recuperado el 25 de noviembre del 2018, de *La Santa Sede*: http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html

Sagrada Congregación de Ritos. (4 de mayo de 1967). *Instrucción "Tres ahhinc annos"*. Recuperado el 9 de julio del 2018, de *Vicaría Episcopal de Pastoral*

Arquidiócesis de México: http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/tres_abhinc_annos.pdf

Schickendantz, C. (editor). (2005). *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Schiebeck, R. (2018). *Católicos posconciliares y tradicionales. Instauración y permanencia del rito romano extraordinario en la ciudad de Chihuahua* (tesis de licenciatura). En prensa.

Vázquez, D. (2003). *Don Adalberto. El arzobispo de la renovación conciliar*. México: Doble Hélice Ediciones.

CAPÍTULO IX

La Santísima Madre de la Luz: una virgen salvadora en la Puebla contemporánea

Guadalupe Salazar Hernández[1]

Resumen

La devoción a la Santísima Madre de la Luz, quien según su imagen es capaz de salvar a las almas del infierno, comenzó en el siglo XVII y ha perdurado hasta la actualidad, a pesar de que se intentó erradicarla tras la expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII. Por su parte, luego del Concilio Vaticano II en 1962, el cual estableció que sólo Dios puede decidir sobre el infierno, la Iglesia católica buscó aclarar las atribuciones y el lugar que tenía la Virgen María dentro de la institución y, con ello, despejar las dudas de los fieles, por medio de encíclicas y de la constitución *Lumen Gentum*. Sin embargo, hay una diferencia entre lo que dice la teología católica y lo que se pone en práctica y es creído por los fieles en la vida diaria. Así, por medio de encuestas y entrevistas realizadas durante la fiesta patronal del templo de la Santísima Madre de la Luz en la ciudad de Puebla en el 2018, se puede observar que no ha habido un cambio en la devoción de la mayoría de los creyentes a partir de lo decretado por el Concilio Vaticano II y que la religiosidad popular aún promueve y perpetua la creencia de que la Virgen sigue sacando a las almas del infierno.

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular. Correo electrónico: lupitaitta@gmail.com

Abstract

Devotion to Our Lady of Light, who according to her image is able to save souls from hell, began in the 17th century and has endured until recent times despite attempts to eradicate it after the expulsion of the Jesuits in the 18th century. On the other hand, following the II Vatican Council on 1962, which established that only God is to decide about hell, the Catholic Church sought to clarify the role and powers of the Virgin Mary inside the Church, thus clearing the doubts of the faithful, through encyclicals and the *Lumen Gentum* constitution. However, there is a difference between what the Catholic theology says and what is put into practice and believed by the faithful in their daily life. Through surveys and interviews carried out during the patronal feast of the Temple of Our Lady of Light in the city of Puebla in 2018, it can be observed that there have not been any changes in most of the believers' devotion based on what was decreed by the II Vatican Council and that the popular religiosity still promotes and perpetuates the belief that the virgin continues to bring souls out of hell.

Introducción

El objetivo de este artículo es conocer los cambios que se produjeron en las devociones de los católicos en el siglo XXI a partir de lo determinado por el Concilio Vaticano II de 1962, utilizando el estudio de caso de la Santísima Madre de la Luz en Puebla. Esto permitirá conocer cómo se han arraigado las doctrinas establecidas por el concilio en la población y en la religiosidad popular. Distintos factores han influenciado la religiosidad popular y las devociones, como el Concilio Vaticano II, la secularización, la laicidad y la falta de comunicación entre seculares y feligreses que acontecieron en los siglos XVIII, XIX y XX. Con base en esto, se propone estudiar cómo se asimilaron las doctrinas determinadas por el Concilio Vaticano II en una devoción católica vigente en Puebla en

el siglo xxi. En concreto, se usan los documentos conciliares del Concilio Vaticano ii, la constitución *Lumen Gentium*, las encíclicas *Marialis Cultus, Mater et Magistra*, el *Catecismo de la Iglesia Católica Romana*, las encuestas y las entrevistas realizadas a fieles en la fiesta patronal de la Santísima Madre de la Luz para saber cómo el Concilio Vaticano ii transformó la devoción y si es que así ocurrió. Esto permitirá observar que la religiosidad popular es un proceso en constante cambio y que, a pesar de que el Concilio Vaticano ii terminó en 1965, la Iglesia católica en el siglo xxi sigue implementando medidas para que se aplique lo que se estableció en él y en las encíclicas que lo prosiguieron.

La devoción de la Santísima Madre de la Luz inició en el siglo xviii, cuando el sacerdote jesuita José María Genovesi, estando en Palermo en 1717, tuvo el deseo de dedicar su vida a las misiones, por lo cual buscó una advocación de la Virgen para llegar a Sicilia. Después de mucha oración, fue iluminado para hablar con una mujer que tenía visiones de la Virgen, por medio de la cual le solicitó permiso para ser pintada. La Virgen aceptó y, después de varios intentos, la misma Madre de la Luz dirigió el pincel del pintor, produciendo la imagen que ahora se conoce como la Santísima Madre de la Luz (Rivera, 2014: 6).

Esta devoción fue promovida por la congregación de la Compañía de Jesús en todos sus colegios y seminarios. En el siglo xviii se publicó el devocionario *Antídoto contra todo mal. Devoción a la Sma. Madre de la Luz, en que se contiene una breve noticia del origen y del gloriosísimo renombre de esta Señora y la práctica para venerarla; sacada por un padre de la Compañía de Jesús, de la obra gentiurande que en italiano se imprimió en Palermo el año de 1737*, dedicado a la *Eterna Luz Humana, para que se logre la salud eterna de las almas, que con su divina sangre redimió*, escrito por el sacerdote José María Genovesi y traducido por el sacerdote Lucas Rincón. En este devocionario el autor menciona que la Virgen saca a un alma pecadora del infierno: “Obsserva bien mi porte: mirame atentamente; y al decir essto, inclinandosse un tanto, se dexo vér, en acción de sacar con su diessta, una Alma pecadora, de la horrenda garganta del Infierno, y detenerla por la mano esstrechamente suspensa por-

que no tornara a precipitarse" (Genovesi, 1737: 11). El texto, que circulaba por los feligreses, creó un conflicto tanto teológico como de interpretación, debido a la controversia sobre si María era capaz de sacar del infierno a las almas o sólo Cristo tenía ese poder. Llevado por el celo que suscitaba la advocación, el sacerdote Genovesi promovía a los feligreses lo que la propia Iglesia había establecido como incorrecto.

En 1767 los jesuitas fueron expulsados de territorios españoles y la Corona buscó erradicar todo lo referente a ellos, incluida la devoción a la Santísima Madre de la Luz. El IV Concilio Provincial Mexicano determinó que se eliminaran todas las imágenes, pero cada obispo tuvo el derecho de aplicar esta orden a su conveniencia en su obispado. En la ciudad de Puebla algunas pinturas fueron modificadas agregando pintura negra sobre el leviatán que se encontraba del lado derecho de la Virgen, con el propósito de cambiar radicalmente la iconografía y el mensaje que enviaban las pinturas, de modo que la Santísima Madre de la Luz ya no salvaba a nadie ni tenía contacto con ningún leviatán. A pesar de tales cambios, la veneración de esta imagen sigue presente en la ciudad de Puebla en el siglo XXI.

Como se sabe, el Concilio Vaticano II (1962-1965) modificó los esquemas de la Iglesia católica con el objetivo de que tanto el Vaticano como el clero mexicano estuvieran en mayor concordancia con sus feligreses. Para México, este concilio significó una apertura hacia lo novedoso, pues mostraba el camino frente a los nuevos retos de la modernidad. De acuerdo con Roberto Blancarte (1993: 426), el concilio concibió "nuevas armas para comprender al mundo moderno [...] sobre todo para mejor combatirlo. De esa manera si dicho acontecimiento significó un rompimiento con el pasado para la Iglesia, también fue una renovación que permitió la continuidad y la permanencia de lo esencial del pensamiento social católico".

El culto mariano y la devoción popular a partir de la renovación conciliar

Si bien desde el siglo II se inició el culto a María, no fue sino hasta el siglo IV que existieron algunos elementos litúrgicos con referencia a ella en el canon de la misa (Lauretin, 1985), mientras que las primeras oraciones en occidente dirigidas a ella se llevaron a cabo hasta la mitad del siglo V.

Los concilios son convocados para considerar o decidir sobre materias doctrinales y de disciplina, y en algunos de ellos se ha ido estableciendo el nombre y lugar que debe ocupar la Virgen María dentro de la Iglesia católica. En el Concilio de Éfeso, convocado por el papa Celestino I en 431, se condenó la herejía cristológica y mariológica de Nestorio y se proclamó la maternidad divina de María, Theotokos (Guillén, 2001), y se volvió un ejemplo a seguir, precisándose que María es verdaderamente "Madre de Dios". Luego, en el Segundo Concilio de Constantinopla, realizado en 553 y convocado por el papa Virgilio, se le otorgó a María el título de "siempre virgen" (Juan Pablo II, 1996: 1).

En esta secuencia, el papa Pablo III convocó el Concilio de Trento en respuesta a la reforma protestante, donde se definió la devoción a los santos y el dogma de la Inmaculada Concepción de María. Después de este concilio, el papa Pío V ordenó publicar el *Catecismo del Concilio de Trento para los Párrocos* (1761), que los párrocos utilizarían para informar, evangelizar y catequizar a los fieles del siglo XVIII al XX; sin embargo, dicho texto no menciona los atributos ni el lugar que la Virgen María debía tener para los fieles, llevándolos a crear su propia religiosidad popular. La falta de información y de comunicación entre el clero y los creyentes ocasionó que muchas veces estos últimos tuvieran devociones contradictorias a la ortodoxia establecida por la Iglesia. Un ejemplo de esto es la devoción a la Santísima Madre de la Luz, en cuya iconografía aparece salvando a un alma de las fauces del leviatán, la boca del infierno.

El Concilio Vaticano II fue convocado y presidido por el papa Juan XVIII hasta su fallecimiento en 1962 y el papa Pablo VI se encargó de continuarlo y con-

cluirlo en 1965 (*Vaticano II*, 2015).[2] En el documento *Vaticano II. Documentos conciliares. Constituciones, Decretos y Declaraciones*[3] se publicaron los textos oficiales aprobados por este concilio y promulgados por el papa Pablo VI, entre los que se encuentra la constitución dogmática titulada *Lumen Gentium*. El Concilio Vaticano II nombró a María como la Madre de la Iglesia y en 1961 también se había escrito la encíclica *Mater et Magistra*, la cual menciona que María es un ejemplo a seguir. Finalmente, la maternidad de María sobre la Iglesia fue decretada por el papa Pablo VI, pero no se convirtió en dogma.

Para el Concilio Vaticano II, la función de la Santísima Virgen es fundamental para tener un papel central como mediadora (*Vaticano II*, 2015: 108) y en la constitución *Lumen Gentium* se menciona que la Virgen María "es reconocida y venerada como verdadera Madre de Dios y del Redentor" (*Vaticano II*, 2015: 107). Entre los consensos que se establecieron, el más destacado considera que el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres proviene del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo y se apoya en su mediación. Visto así, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, el culto a María la fomenta (*Vaticano II*, 2015: 108). A través del último capítulo de la constitución, el Concilio Vaticano II determinó las atribuciones que tiene la Virgen María en particular, limitando y aclarando su lugar dentro de la Iglesia, cómo debe ser vista y las razones por las que tiene un lugar especial en el cielo. Además, los motivos por los cuales es la Madre de Dios se explican con citas bíblicas; al dar a luz al Señor Jesús, María se volvió parte de su vida y es la más próxima a él, por lo que promueve y fomenta la adoración a su hijo, quedando siempre debajo suyo. A pesar de que el Concilio Vaticano II y las encíclicas posteriores han sido específicos en las atribuciones de la Virgen María para evitar errores, la población todavía no tiene conocimiento completo de todo ello, lo que termina por dar paso a una religiosidad popular poco ortodoxa.

[2] En este concilio participó una media de dos mil católicos de todo el mundo, entre los cuales había individuos de diferentes etnias. Se tuvieron cuatro prioridades: la comprensión de la Iglesia católica con una definición más completa y el papel del obispo; la renovación de la Iglesia; la restauración de la unidad de los cristianos, y el diálogo con el mundo contemporáneo.

[3] Es una compilación editada para divulgar el fruto del concilio a la población.

En su encíclica *Marialis Cultus*, Pablo VI consideró que la veneración de los fieles a la Madre de Dios varía dependiendo del lugar y tiempo, la sensibilidad de los pueblos y la tradición cultural. El hecho de que están sujetas al desgaste del tiempo vuelve necesaria una transformación que prescinda de los elementos caducos, dé valor a los importantes y se ajuste a la doctrina y reflexiones teológicas del momento. Sobre esta base, las distintas instituciones religiosas como las Conferencias Episcopales, las Iglesias locales y las familias religiosas deben aceptar que se analicen y modifiquen los ejercicios de piedad a la Virgen. Se menciona que esta revisión debe ser respetuosa para una sana tradición y estar abierta a las legítimas aspiraciones de los hombres en la actualidad. Asimismo, según lo establecido por el papa Pablo, debe comprenderse que las expresiones de culto de ciertas épocas o pueblos no son aptas para otros distintos (Pablo VI, 1974: 2).

La Iglesia es consciente de que estas transformaciones en las devociones pueden causar confusión a los creyentes, pero también que esta piedad puede favorecer el desarrollo de las mismas tanto hacia Dios como hacia la Virgen. En conjunto, el papa Pablo VI impulsa un análisis y estudio cuidadosos de las distintas devociones de la Virgen para evitar generar y reproducir errores, así como para garantizar un culto justo a cualquier advocación mariana.

Luego del Concilio Vaticano II, los papas han escrito distintas encíclicas sobre la Virgen María para reafirmar su papel en la Iglesia como madre y ejemplo para las mujeres. La encíclica del papa Paulo VI muestra a María como una pieza clave de la salvación y le otorga relevancia por ser la Madre de Jesús, siendo un modelo a seguir debido a su lugar dentro de la Iglesia y su devoción a Cristo. El texto es muy cuidadoso y específico respecto a las formas de devoción permitidas, las advocaciones que el calendario romano tiene y su importancia de acuerdo a la liturgia. Asimismo, se hace hincapié en el lugar de la Virgen y en que sólo puede interceder ante su hijo por los cristianos, pues todo depende de Él. A partir de entonces, la Iglesia ha buscado difundir esta información a todos los creyentes por medio del catecismo, la evangelización, las homilías, entre otros.

Por su parte, en su encíclica de 1987, *Redemptoris Mater, sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina*, el papa Juan Pablo II (1987) señaló que quería iniciar una reflexión en torno al significado que María tiene en el misterio de Cristo y a su presencia activa y ejemplar en la vida de la Iglesia. El papa de origen polaco sostenía que la Iglesia católica sabe y enseña que todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres dimana del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder; por ello, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta.

La mediación de María está íntimamente unida a su maternidad, y su carácter, definido por ello, la distingue de las demás criaturas que de un modo diverso y siempre subordinado participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada (Juan Pablo II, 1987: 80). En ese sentido, jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado, pero María se trata de una mediadora intercesora excepcional que perdura incesantemente en la Iglesia, la cual expresa su fe en esta verdad invocando a su figura con los títulos de abogada, auxiliadora, socorro y mediadora, como lo enseña la constitución *Lumen Gentium*.

En conjunto, encontramos que, a partir del Concilio Vaticano II y del magisterio de los papas Pablo VI y Juan Pablo II, se insistió en la importancia de María como madre de Dios y en permitir el culto mariano respetando las diferencias culturales y temporales sin descuidar la doctrina. Asimismo, debía apuntarse a María como una herramienta fundamental de los hombres para asegurar el cuidado de Dios evitando que se rompiera la ortodoxia y se volviera una religiosidad popular.

Un tema especialmente importante cuando hablamos del culto mariano es la religiosidad popular, que el sociólogo Jorge Ramírez (2004) define como los cambios en las religiones que no son absolutos y conservan el núcleo. “Los sistemas teórico doctrinales y las organizaciones operan en resistencia a la variación y a la espontaneidad, conformando la ortodoxia doctrinal, litúrgica y

organizativa" (Ramírez, 2004: 30); sin embargo, el distanciamiento de la ortodoxia produce cambios y ocasiona que se agreguen nuevos elementos a esta religiosidad, que en nuestro caso es la de los católicos laicos. La Iglesia católica es consciente de estas prácticas y la tendencia general es promover la práctica ortodoxa y conservarla lo más cercana posible (Ramírez, 2004). Martín Cruz menciona, por otra parte, que la religiosidad popular "es una expresión religiosa de la conciencia y el alma de la sabiduría popular vivida como coherencia constitutiva del binomio pueblo-cultura" (Cruz, 2009: 9).

En 2002, por medio de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la Iglesia católica declaró que la religiosidad popular ha sido una forma para la población de conservar la fe (*Directorio*, 2014: 9). De este modo, los signos cristianos se modifican, dejando de ser los ortodoxos que permite la institución religiosa y volviéndose parte de la cultura, la cual está activa y en continuo cambio a través de los siglos. En el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, Juan Pablo II sostuvo que:

> la religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes de manera viva y eficaz. La religiosidad popular, que se expresa de formas diversas y diferenciadas, tiene como fuente, cuando es genuina, la fe y debe ser por lo tanto apreciada y favorecida (Juan Pablo II, 1987: 9).

En conjunto, podemos entender la religiosidad popular como la unión de la ortodoxia con las creencias de la población, es decir, una mezcla de su experiencia y cultura con las normas institucionales de la Iglesia católica. Esto ha causado el desacuerdo ocasional de la Iglesia y el surgimiento de errores teologales, como ocurre en el caso de la Santísima Madre de la Luz y sus poderes.

Tras la renovación del Concilio Vaticano II, la religiosidad popular se manejó de diferente manera, dependiendo de los países, la cultura y las tradiciones locales, y las prácticas incluso varían por zona. Un conflicto que ha tenido di-

cha religiosidad es que en algunas ocasiones contiene elementos que no van conforme a la doctrina católica. Cuando sucede esto, la Iglesia busca "purificar con prudencia y paciencia, por medio de contactos con los responsables y una catequesis atenta y respetuosa, a no ser que incongruencias radicales hagan necesarias medidas claras e inmediatas" (Juan Pablo II, 1987: 9).

Con esta base, se puede entender que la Iglesia haya determinado eliminar un elemento de la imagen de la Santísima Madre de la Luz para así purificar la religiosidad popular, tomando en cuenta que los devocionarios y la iconografía original promovían la idea de que la Virgen salvaba almas del infierno. Desde el IV Concilio Mexicano en 1771, se buscó modificar el discurso sobre el papel que se creía que jugaba la Santísima Madre de la Luz en la salvación de las almas, para lo cual, como se mencionó anteriormente, se mandó eliminar un elemento iconográfico de las pinturas; sin embargo, la imagen se continuó reproduciendo y hoy en día se puede encontrar en distintas iglesias de la ciudad de Puebla.

La fiesta patronal de la Virgen de la Luz y su devoción en Puebla en el siglo XXI

La devoción a la Santísima Madre de la Luz se inició en el siglo XVIII y ha perdurado por más de trescientos años hasta nuestros días. Ha sufrido modificaciones por distintos factores como la secularización, la laicidad, la falta de comunicación, la transformación de los barrios y la falta de adaptación de la Iglesia a los cambios de la sociedad. Al respecto del laicismo mexicano, Roberto Blancarte (2001: 844) menciona que éste se encuentra presente desde el siglo XIX en la expresión política de los grupos liberales y después revolucionarios con extensiones ideológicas e instituciones hasta la actualidad. "Puede desarrollarse, en buena medida, debido a una sociedad secularizada que le da sustento y es a su vez retroalimentada por las medidas políticas legales laicas y secularizadoras de nuestra historia" (Blancarte, 2001: 57). Teniendo en cuenta que la

devoción a la Santísima Madre de la Luz se ha alterado por diversos motivos, aquí se analiza el factor de la religiosidad popular, debido al cual se sigue creyendo que la Virgen María puede salvar a los católicos del infierno, a pesar de lo que la Iglesia ha establecido en distintas encíclicas y documentos.

Las ideas, los conceptos y las creencias han cambiado de acuerdo con la época, el contexto y la ubicación geográfica. En la ciudad de Puebla hay un templo dedicado a esta advocación que se ubica en la 2 oriente, número 1401. El barrio donde se encuentra, mismo que lleva su nombre, tuvo una gran transformación territorial debido a que en 1993 el gobernador aprobó el proyecto del Río de San Francisco, el cual, "mediante un plan maestro de conservación, [fue] un proyecto de lotificación con usos de suelo y densidades permitidas; el desarrollo de equipamiento urbano, cultural, comercial y turístico" (Cabrera, 2014: 4). Las obras originales del proyecto no se realizaron de acuerdo con lo planeado debido a las restricciones de orden político, económico y social. Lorena Cabrera menciona que entre "la disminución del número de inmuebles con uso residencial, de 58% en 1993, a 35.4% en 2008; la pérdida de actividades productivas o industriales se redujo de 4 a 0.7%" (Cabrera, 2014: 9). En la actualidad, la zona expropiada alberga un centro comercial, un jardín, oficinas gubernamentales y un estacionamiento público con una gran cantidad de predios abandonados. Los habitantes del barrio desde un principio estuvieron en contra del proyecto, pero a pesar de sus protestas, no lograron detenerlo y sus predios fueron expropiados en 1997. El templo católico de la Virgen de la Luz fue el límite para la expropiación.

Al ser salvado de la expropiación y destrucción, en el templo se sigue realizando una fiesta patronal. Por encontrarse cerca del centro de la ciudad, en los últimos años sólo el día de la fiesta patronal se permite cerrar las calles aledañas, entre las cuales se encuentran la calle 14 y 16 norte, entre la Av. Juan de Palafox y la calle 2 oriente. Comenta la gente que anteriormente la fiesta era muy grande, por lo que participaban más personas y se cerraban más calles. En 2018, durante la realización de las encuestas para esta investigación, hubo gran

afluencia en la vendimia, los juegos, las luchas y algunas personas entraron a "saludar a la Virgen". El sacerdote Guillermo Hernández, encargado del templo, comenta que desde que se realizó la expropiación para realizar el Centro de Convenciones y el centro comercial de San Francisco, muchas familias se mudaron y se ha vuelto una zona de gente adulta. Aun con los cambios que ha tenido la ciudad y la expropiación de una gran parte de la zona del Barrio de la Luz, esta fiesta es una de las más grandes de la ciudad de Puebla.

Si bien, como se ha mencionado, las calles sólo se cierran el día exacto de la fiesta, los festejos dentro del templo empiezan un domingo antes, para seguir el martes. Durante todo el miércoles se celebran misas ofrecidas por distintos grupos parroquiales (figura 1), el templo es decorado con flores y se prenden todas las luces de los candelabros para mostrar que se está de fiesta (figura 2). Las primeras misas tienen muy poca concurrencia y la mayoría es gente de la tercera edad, pero al paso de las horas, el número de personas aumenta, así como la diversidad de edades.

El presbítero Guillermo comenta que hay una gran diferencia entre la fiesta religiosa dentro del templo, de la que él se asume responsable, y la de afuera. En la mañana se abre la puerta aledaña a la principal, misma que un tiempo fue la entrada para la casa del sacerdote, y los distintos grupos religiosos del templo venden antojitos mexicanos para conseguir dinero y apoyar el mantenimiento del mismo o cubrir distintos gastos durante el año. En medio de esta puerta y la entrada del templo se pone una tómbola donde se ofrecen pequeños artículos sin gran valor económico pero que son significativos para ayudar con los gastos de la fiesta. Posteriormente, se sustituye la tómbola por el bazar de ropa, juguetes y distintos artículos usados que se regalaron para que se vendan y con los fondos obtenidos se paguen las flores, luz y música, entre otros.

En la calle se montan puestos de comida como chalupas, pan de fiesta, *pizza*, frituras y plátanos fritos, además de que hay juegos para niños y hasta venta de conejos. En la fiesta del 2018, sobre la calle 14 norte se colocó al medio día un rin de lucha libre y en la noche se quemaron fuegos artificiales. "No es una gran

fiesta a comparación de los años anteriores", fue el comentario en las entrevistas; sin embargo, aunque la gente por distintos motivos haya cambiado de domicilio, regresa este día a la fiesta. No todos son católicos y no todos entran a "saludar a la Virgen", pero al estar casi en el centro de la ciudad y en un punto neurálgico del transporte público, las personas se acercan al festejo de paso a su trabajo, a la escuela o de regreso a su casa, y participan en la vendimia.

Figura 1

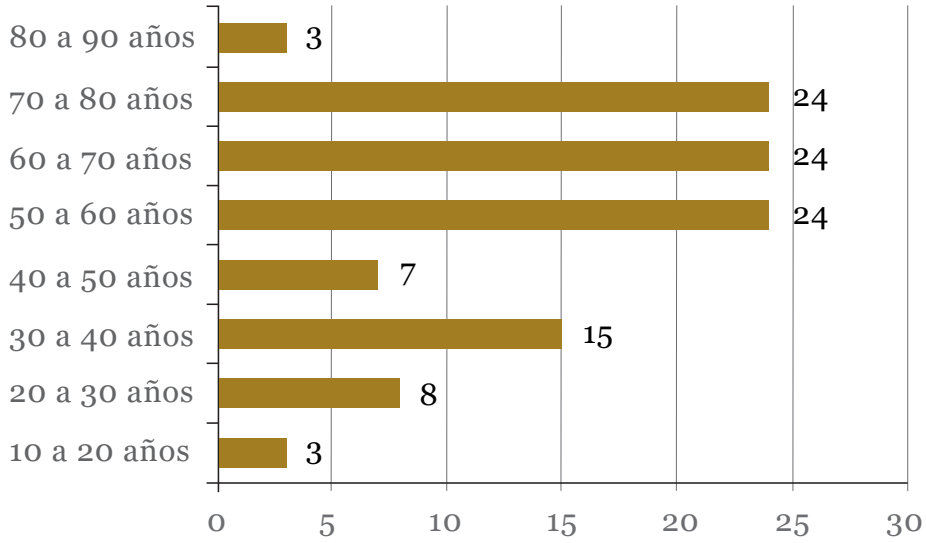
Figura 2

Durante el 2018 se realizaron cien encuestas y varias entrevistas personales para observar la religiosidad popular y la transformación en la devoción de la Santísima Madre de la Luz, que pasó de ser salvadora a sólo la madre de Dios, de acuerdo a lo determinado por el Concilio Vaticano II. Las entrevistas se hicieron durante el festejo que se celebra el miércoles después de la Fiesta de la Ascensión de Jesucristo al Cielo; como es una fiesta movible, en 2018 se llevó a cabo el 16 de mayo.

Por su parte, las encuestas se aplicaron de las ocho de la mañana a las cinco de la tarde del mismo día y se contó con el apoyo de siete personas, estudiantes de la maestría en Historia. Los encuestados fueron personas que pasaban fuera del templo y, aunque no todas entraban al santuario, la mayoría

iba saliendo de misa. Para trabajar con los resultados, se elaboraron distintas gráficas que a continuación se presentan. En primer lugar, se preguntó sobre lo que había en la imagen de la Santísima Madre de la Luz; algunos encuestados escucharon la explicación en la homilía y otros no supieron qué responder.

Gráfica 1



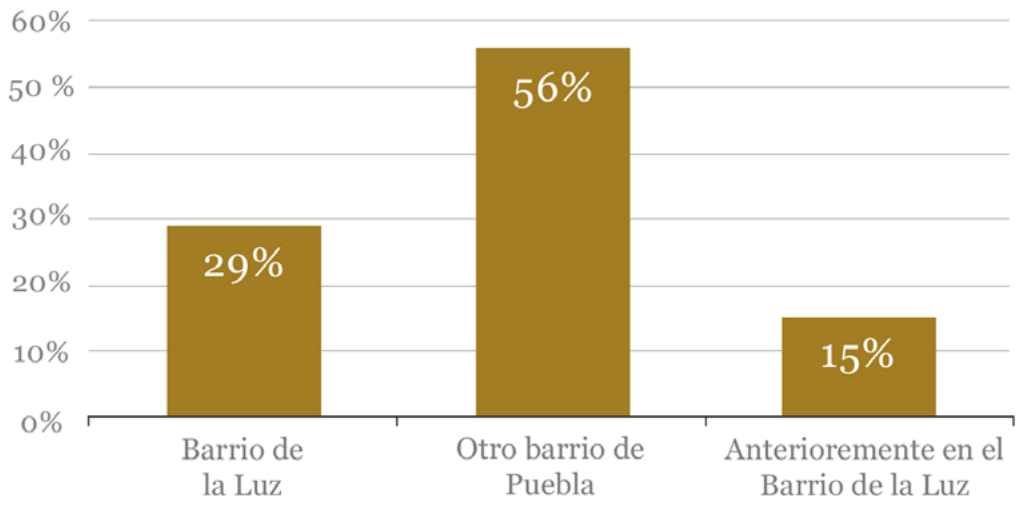
Edad de los entrevistados

Las personas que acudieron a misa y participaron en la fiesta en su mayoría tienen entre 30 y 80 años. Los grupos religiosos, de catecismo, acólitos, lectores y coro propician que gente de todas las edades sea católica participante y forme parte de la vida activa de los templos. Sin embargo, muchos habitantes se mudaron a zonas periurbanas de la ciudad debido a la expropiación, además de que la sociedad tiene una tendencia a la laicidad y vive su fe desde el interior de su casa, lo que ha causado que sólo un reducido número de personas esté activo en los grupos religiosos.

Las personas participan en misa y actividades religiosas por una gran variedad de motivos. A la mayoría desde pequeños se les educó con creencias ca-

licas. Cuando se les preguntó cómo conocieron la advocación de la Santísima Madre de la Luz, muchos mencionaron que lo aprendieron de pequeños. Por su parte, a los adultos entrevistados se les enseñó a ir a misa a celebrar la fiesta patronal, pero las nuevas generaciones ya no reciben esta educación y se va perdiendo su participación.

Gráfica 2



Lugar de residencia

Debido a factores como la expropiación, la población ha buscado vivienda en la periferia de la ciudad, motivo por el cual el templo tiene una menor afluencia. El día de la fiesta, el 56% de los participantes es gente devota a la Santísima Madre de la Luz y va a festejarla, el 29% vive en la zona del Barrio de la Luz, del Alto, de Analco y zonas aledañas, y el 15% restante regresa el día de la fiesta porque es el lugar donde creció, aunque por distintas razones se tuvo que mudar.

Los barrios que conforman la ciudad de Puebla, incluido el de la Luz, son una subdivisión de la ciudad. “La geografía urbana suele definir al barrio como un sector de la ciudad físicamente delimitado, funcionalmente estructurado y socialmente configurado” (Verga *et al.*, 2015: 33); además, cada barrio tiene

una identidad. En el caso del Barrio de la Luz, la fiesta de la Santísima Madre de la Luz forma parte de su identidad más allá de las creencias religiosas, considerando que esta última, desde su aspecto dinámico, es una construcción. "Para comprender este proceso se utilizan [por ejemplo] materiales de la historia, la geografía [...] la memoria colectiva [...] los aparatos de poder y las revelaciones religiosas (Castells, citado en Verga *et al.*, 2015: 35).

La identidad se "basa en el conocimiento, reconocimiento y apropiación de la memoria histórica; de un pasado común" (Zaragoza, 2010: 153), y se reconstruye constantemente; se constituye como una autopercepción, un autorreconocimiento, una representación autoasignada desde la perspectiva subjetiva de los actores con respecto a su ubicación en el espacio social. Es decir, es la forma en que las personas de un mismo grupo se autodefinen e interactúan con otros grupos: "se construye a través de las acciones que realizamos los seres humanos y a las cuales les damos una relación y un sentido" (Zaragoza, 2010: 153).

La identidad del barrio no se forma esporádicamente, sino que más bien es un proceso de identificación que se crea, transforma o puede desaparecer dependiendo de las circunstancias. La identidad propia de los barrios hace que sus habitantes tengan un sentido de pertenencia, que pudo haberse creado por la religión, el devenir histórico, el desarrollo inmobiliario o una decisión administrativa-política-jurisdiccional, y el cual les permite reconocer su territorio y sentirlo suyo. La población de estos barrios crea una identidad local compartida por la cual se puede definir como comunidad (Verga *et al.*, 2015: 32-33).

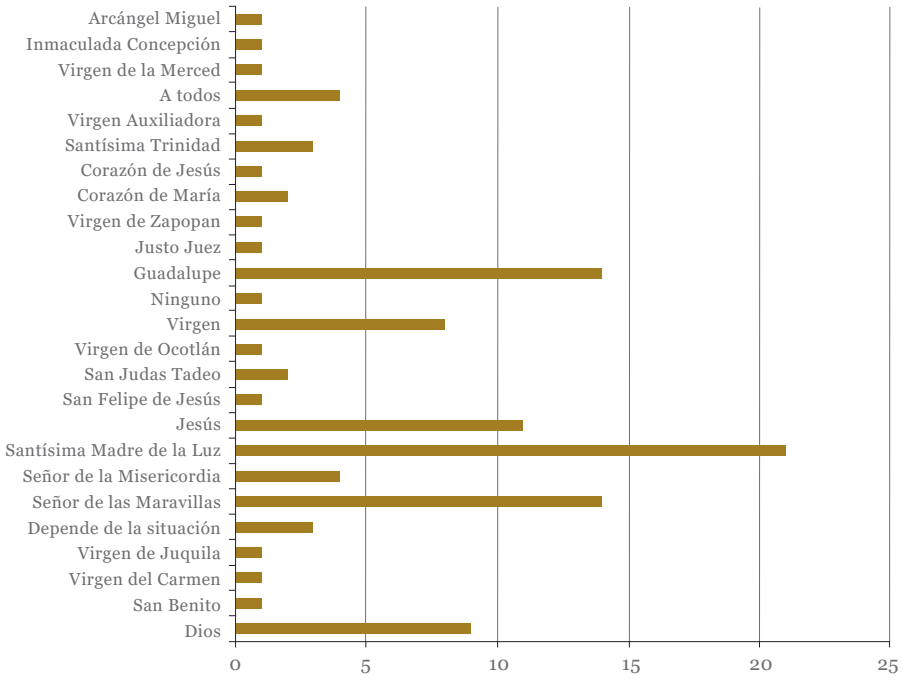
Los individuos son actores sociales con distintas identidades que forman parte de una identificación o pertenencia a determinado grupo, como es el caso de los barrios en las ciudades. "El sentido de pertenencia y la identidad propia de los habitantes de un barrio supone un reconocimiento en aquellos que pertenecen a otros barrios, generándose actitudes de contraposición entre unos y otros, diferenciación que estimula la formulación de una delimitación físico-espacial y socio-cultural" (Verga *et al.*, 2015: 33). La identidad del barrio crea la pertenencia a un conjunto social particular, donde los habitantes tienen

ciertas cosas en común como los afectos, el territorio geográfico, los símbolos locales (por ejemplo, un templo religioso), la historia del lugar y la problemática. En el caso del Barrio de la Luz, la expropiación de una parte del barrio para crear el centro comercial San Francisco produjo que los habitantes se unieran en contra del gobierno y crearan solidaridades.

El Barrio de la Luz tiene distintos factores que han causado que los habitantes se vinculen entre ellos y formen una identidad propia. Desde sus inicios se le identificó como el Barrio de Alfareros, donde todos se conocían y compartían el mismo oficio, mas con el paso del tiempo se fueron diversificando las actividades económicas y aquella identidad se transformó. Aunque la gente siguió coincidiendo en ser católica devota a la Santísima Madre de la Luz, la secularización y la introducción de otras creencias religiosas transformaron esa afinidad; en ese sentido, la fiesta de la Santísima Madre de la Luz forma parte de la identidad del barrio más allá de las creencias religiosas. La expropiación de una parte del barrio produjo que la población se solidarizara, sin embargo, esto disminuyó al perder contra el gobierno.

Si bien el barrio ha tenido distintos procesos tanto sociales como políticos que han modificado su identidad, la fiesta de la Santísima Madre de la Luz sigue existiendo. No se trata tanto de la fiesta religiosa, sino del evento por el cual las personas del barrio salen de sus casas a convivir, distraerse y divertirse, y los que ya no viven en el barrio, pero en algún momento tuvieron esta identidad, regresan. Por otro lado, los poblanos tienden a acudir a esta fiesta incluso sin ser del barrio con el propósito de salir de sus actividades diarias y distraerse, o acudir a la iglesia a saludar a la Virgen sin advocación específica para luego disfrutar de las actividades recreativas de la fiesta o comer.

Gráfica 3



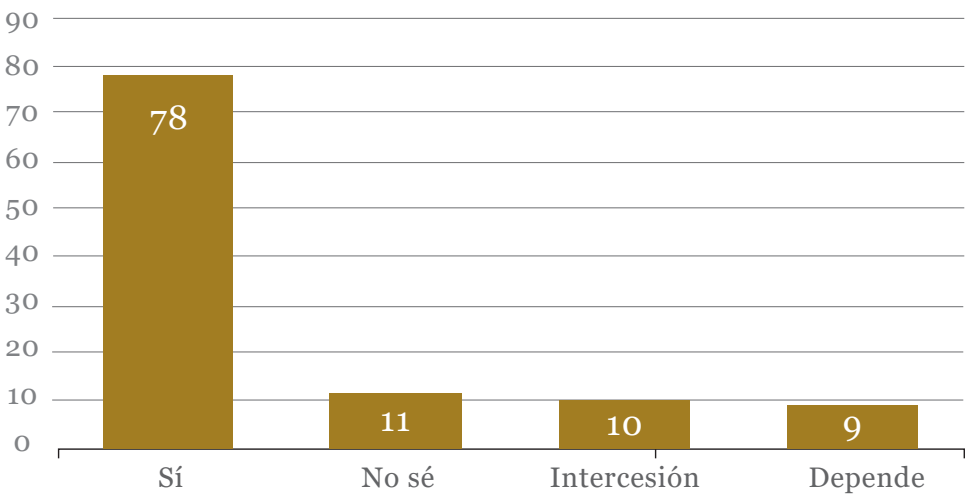
Devoción preferida

México es un país con muchas devociones milagrosas y las de los poblanos son variadas. Al preguntarles a los encuestados a quién le rezan en una situación muy difícil, la mayoría de las veces comentaban que sólo existen un Dios y una Virgen, y que de ésta había vestuarios o advocaciones diferentes, mostrando que ya conocían lo determinado por el Concilio Vaticano II. Al insistir, aceptaban que tenían una devoción particular específica de la Virgen o de Cristo y, en este sentido, tres personas dijeron que dependiendo de la situación le rezan a una en especial, mientras que cuatro contestaron que le rezan a todos para que los ayuden. Esta pregunta fue difícil debido a que muchas personas mencionaban en la primera respuesta a la Virgen, generalizando a todas las advocaciones, y sólo indicaban la que preferían cuando se les preguntaba por una en específico.

La gráfica 1 muestra las veinticinco respuestas más frecuentes. Se mencionaron diez advocaciones específicas de la Virgen, pero también se nombró a la Virgen María sin advocación. El mayor número de respuestas correspondió a la Santísima Madre de la Luz, pues fue la primera advocación que las personas tenían en la mente por ser su fiesta y, por lo tanto, sus fieles tuvieron la mayor presencia en las encuestas. A esta advocación le sigue la Virgen de Guadalupe, aunque no todos los mexicanos acuden a ella. Esta encuesta demostró que la Virgen está muy presente a través de sus distintas advocaciones en el devocionario de los poblanos.

La Santísima Madre de la Luz es un ejemplo de que existía ambigüedad en torno a las atribuciones que tenían tanto la Virgen como los santos y los ángeles en ojos de los fieles. El mayor conflicto que tuvo esta advocación fue la iconografía que mostraba a la Virgen salvando almas del infierno, pues los documentos publicados para los feligreses no eran lo suficientemente claros para evitar que se creyera tal idea. De este modo, la iconografía produce confusión, ya que no se entiende si la Santísima Madre de la Luz tiene tales poderes, lo cual llevó a que en el siglo XVIII se modificaran las imágenes donde estaba representada en la ciudad de Puebla. Por otro lado, en el Concilio Vaticano II se puso un especial cuidado en aclarar el lugar que ocupaba la Virgen y cuáles eran sus atribuciones dentro de la religión católica y, a más de cincuenta años de su conclusión, se sigue catequizando a la población para aplicar lo establecido ahí. En este contexto, en la encuesta se preguntó a las personas si creían que la Virgen María podía salvarlos del infierno.

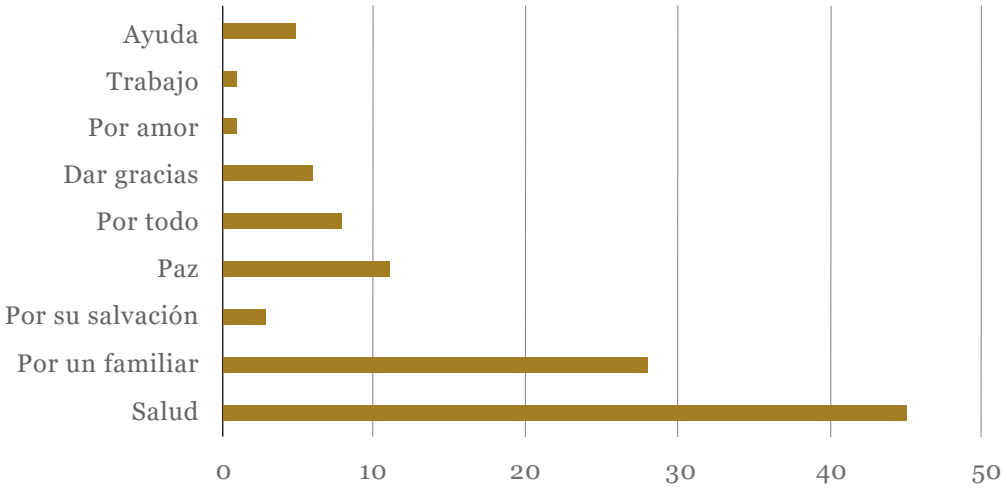
Gráfica 4



¿La virgen te puede salvar?

En la gráfica 4 se muestra que nueve personas señalaron que la salvación otorgada por la Virgen depende de las acciones de cada quien o de si se reza. Sin embargo, once mencionan que no saben, mostrando ignorancia de las facultades que se le atribuyen a la Virgen. Por otro lado, 78 de los encuestados mencionaron que la Virgen María puede salvarlos del infierno y diez personas dijeron en un primer momento que la Virgen sí las podía rescatar, pero aclararon que eso se debe a que ella es una intercesora ante Dios. Estos resultados muestran que lo establecido por la Iglesia en el Concilio Vaticano II y las encíclicas para los fieles todavía no llega al conocimiento de los creyentes, pues el proceso de enseñanza es lento y cambiar creencias lleva su tiempo. En este sentido, hace falta que la Iglesia instruya a los creyentes sobre lo instituido en los concilios por los obispos, cardenales y el alto clero.

Gráfica 5



¿Qué le piden a la virgen?

En el siglo xviii, la iconografía y los devocionarios de la Santísima Madre de la Luz mostraban que ésta era capaz de salvar a las almas del infierno. Con base en esto, se preguntó a los encuestados qué le piden hoy a la Santísima Madre de la Luz (gráfica 5), para saber si la iconografía de la advocación aún apunta a la posibilidad de pedirle que los salvara del infierno o ha cambiado su función. Los resultados de la encuesta indican que entre los distintos motivos por los cuales los fieles acuden a la Virgen María, el mayor es la salud, seguido de la protección a la familia. Hubo encuestados que le piden a la Virgen que los salve, mas no especificaron de qué. La respuesta menos popular fue para tener trabajo y amor en la vida.

Una pregunta importante que se realizó fue cómo imaginaba la gente el infierno. Como a la mayoría de las personas les resultó difícil describirlo con palabras —en cuyo caso, muchos usaron el adjetivo "feo"—, se les pidió que lo hicieran con un color, siendo los más nombrados el negro, rojo y "obscuro". Algunas otras personas fueron más detalladas y lo describieron con las siguientes frases y palabras: "donde están las almas perdidas que no tienen remedio",

"puro fuego y los pecados te retuercen", "llamas", "ausencia de la presencia de Dios", "quemándose", "tenebroso", "cazos con aceite", "llamas", "muchos espíritus malignos" y "estar sola fuera de la Virgen y de Dios". Para su estudio, las respuestas se englobaron en cuatro grupos según las creencias: en el primero el infierno es fuego, demonios y sufrimiento; en el segundo es la ausencia de Dios; en el tercero, no se ha imaginado, y en el último el infierno se vive en la tierra, pues es aquí donde se pagan las cosas malas que se hacen, la cual es una nueva visión que implantó el Concilio Vaticano II y que se intenta promover entre los creyentes.

Conclusiones

Al terminar el Concilio Vaticano II se buscó catequizar y adoctrinar a los creyentes, pero ha sido un proceso pausado que continúa en marcha, por lo que la Virgen María sigue teniendo atribuciones de Cristo como parte de una religiosidad popular. Algunas veces se han cambiado las ideas y los conceptos que utilizaban los fieles debido a que no iban conforme a lo determinado en el último concilio, encíclicas y el *Catecismo* actualizado, pero estos cambios han sido lentos. En este sentido, aunque el Concilio Vaticano II se terminó y se publicó la constitución *Lumen Gentium* en 1964, en las encuestas se puede observar que no todos los devotos a la Santísima Madre de la Luz han sido catequizados con sus doctrinas. Asimismo, este estudio permitió analizar la relación de la teología y el alto clero con las creencias y devociones del pueblo, misma que mostró ser deficiente al observarse la implementación actual de las ideas del Concilio Vaticano II en Puebla y cómo han sido puestas en práctica en la devoción popular.

La teología católica determina los distintos aspectos de las creencias de sus practicantes, pero muchas veces lo establecido por la Iglesia católica sólo se queda en los concilios, las encíclicas y el clero debido a que la población secular y los fieles frecuentemente no tienen acceso a ello o tardan un largo tiempo en

conocer y asimilarlo. En la actualidad, el secularismo y la falta de miedo al infierno, entre otras razones, han propiciado que se le rece a la Virgen por otras necesidades inmediatas, como conseguir trabajo, tener salud o el bienestar de la familia. Las encuestas señalan que a la gente le importa que la Santísima Madre de la Luz los salve, más allá de lo que indique la doctrina católica.

A pesar de sus transformaciones y de que se trató de erradicar, la devoción de la Santísima Madre de la Luz sigue viva después de tres siglos y en la actualidad su fiesta es una de las más visitadas en la ciudad de Puebla. El templo de esta advocación se encuentra en uno de los barrios más antiguos y se ha vuelto parte de la identidad del barrio, señal de que, más allá de ser una advocación católica, la Santísima Madre de la Luz ha formado parte de la vida de los poblanos.

Cuando se realizaron las encuestas en 2018, se observó que muchos devotos aún creen que la Madre de Dios puede salvarlos del infierno, a pesar de que en el Concilio Vaticano II se especificó que sólo Dios decide sobre esto, lo que se debe a la lenta aplicación de tales determinaciones en la catequización de los fieles. A sesenta años de su elaboración, sólo diez personas especificaron que la Santísima Madre de la Luz es intercesora ante su Hijo.

El estudio de caso de la Santísima Madre de la Luz pone en evidencia que el cambio de mentalidad de los fieles, como el de la Iglesia del siglo XVIII al XXI, ha sido un continuo proceso de transformación y adaptación a las situaciones de vida de los devotos, y que muchas veces se hace un sincretismo entre ésta, la tradición y lo que dicta la Iglesia. Finalmente, se muestra que lo determinado en el Concilio Vaticano II continúa implementándose, pero por ello mismo, por falta de interés de los fieles o por mala comunicación, no todos los devotos tienen los conocimientos necesarios sobre la religión católica.

Referencias

Álvarez, Carlos, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *La religiosidad Popular. II La vida y muerte: La imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México* 1929-1982, México, El Colegio Mexiquense/Fondo de Cultura Económica, 1993.

Cabrera, Lorena, El proyecto del Paseo del Río San Francisco, Puebla, México. Gentrificación fallida, dirigida por el estado y la inversión privada, Coloquio Internacional Perspectivas del estudio de la Gentrificación en México y Latinoamérica, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Geografía, México, del 1 al 4 de abril. Working paper series, Contested Cities. Universidad Autónoma de Madrid, 2014.

Catecismo de la Iglesia Católica, México, D.F, Coeditores Católicos de México, 2006.

Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V, traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita, religioso dominico, según la impresión que de orden del Papa Clemente XIII se hizo en Roma año 1761, segunda impresión, Madrid, Imprenta Real, http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080043258/1080043258ma.pdf.1761

Cruz, Martín, La religiosidad popular como elemento de identidad cultural en la América Latina contemporánea, 2009, https://www.academia.edu/2610950/La_religiosidad_popular_como_elemento_de_identidad_cultural_en_la_Am%C3%A9rica_Latina_contempor%C3%A1nea

Fernández, Víctor Manuel, "Una interpretación de la religiosidad popular", *Revista Criterio*, diciembre, número 2300, 2004, http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/una-interpretacionreligiosidad-popular-fernandez.pdf.

Guillén, María Gloria, "Capítulo 2: El Concilio De Éfeso. Introducción", *Antigüedad Y Cristianismo*, mayo, número 18, 2001, pp. 31-56, https://revistas.um.es/ayc/article/view/67501

Juan Pablo ii, *Redemptoris Mater, sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina*, México, d.f., Ediciones Paulinas, 1987.

_____, *Audiencia General Miércoles 28 de Agosto 1996*, *La Santa Sede*, w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1996/documents/hf_jp-ii_aud_19960828.pdf.

_____, *Directorio sobre la piedad popular y la literatura*, México, d.f., Ediciones Paulinas, 2014.

Lauretin, René, "María en la fe cristiana", en Bernard Lauret y François Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática 2*, volumen iii, pp. 433-465, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.

Paulo vi, *El culto a la Santísima Virgen "Marialis cultus"*, México, d.f., Ediciones Paulinas, 1974.

Ramírez, Jorge, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en Noemí Quezada (editora) *Religiosidad popular México Cuba*, p. 25-46, México, d.f., 2004.

Rincón, Lucas, *La devocion de Maria Madre Santísima de la Luz, distribuida en tres partes por un sacerdote de la Compañía de Jesús, traducido de el italiano a nuestro vulgar por el P. Lucas Rincón de la misma Compañia, maestro que fue, de prima de Theologia en el Colegio Maximo de San Pedro, y San Pablo y Calificador del Santo Oficio Dedicado a la Sra. Da. Josepha Teresa de Bustos, y Moya*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado, de Doña María de Rivera, en el Empedradillo, 1737.

Rivera, Lenice, *De Sicilia a Nueva España: Promoción, patrocinio y regionalización de la imagen de la Madre Santísima de la Luz (1732-1767)*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Vaticano ii. *Documentos conciliares. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, México, d.f., Ediciones Paulinas, 2015.

Verga, José Luis, Mónica Susana Bado y María Elena Forzinetti, "Identidad y Sentido de pertenencia barrial respecto a los limites administrativos vigentes caso Villa Luro", en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales,* San Salvador de Jujuy, número 48, 2015.

ZARAGOZA, Laura G., “Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos”, en *Cuicuilco*, México, D.F., número 48, volumen 17, pp. 149-164, 2010, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100009&lng=es&tlng=es

UNIVERSALIDAD DIVERSIDAD Y MEMORIA
FACULTAD DE
FILOSOFÍA

La presente edición de
Devociones, prácticas y discursos
desde el catolicismo, siglos XVI al XXI
fue maquetada en el Taller del Fondo Editorial
de la Universidad Autónoma de Querétaro.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de Gisella Cordero.
Se publicó en noviembre del 2021,
en Santiago de Querétaro, México.

Como se muestra en el título, son tres los ejes temáticos que guían esta investigación colectiva. El primero, la devoción, engloba la visión católica en su conjunto. El creyente es un devoto de la Iglesia, de sus imágenes y dogmas de fe; venera a la institución y su legado tanto en el ámbito terrenal como en el espiritual. El segundo eje refiere al estudio de las prácticas, el cual es más cercano a la historia cultural y toma en cuenta las representaciones e imaginarios sociales, considerando a un sector más amplio de la población. Finalmente, el tercer eje ahonda en los discursos, que son todas aquellas manifestaciones escritas, orales o pictóricas de las cuales tenemos noticia en el presente; huellas que son susceptibles de interpretación por parte de las y los historiadores. De tal modo, los lectores y las lectoras encontrarán aquí interesantes análisis de los discursos propios de la historia intelectual y política, así como de las prácticas religiosas desde la perspectiva de los sacerdotes y los seglares en un amplio espectro que abarca del siglo XVI al XXI.

UNIVERSALIDAD DIVERSIDAD Y MEMORIA
FACULTAD DE
FILOSOFÍA